

Revolution?

Revolte?

Widerstand!

Wandel und wie er gedacht werden kann im Werk von Gilles Deleuze und Michel Foucault

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie

an der Ludwig-Maximilians-Universität

München

vorgelegt von

Maximilian Hartung

aus Starnberg

2015

Erstgutachter: Prof. Dr. Hans-Martin Schönherr-Mann

Zweitgutachter: Prof. Dr. Karsten Fischer

Datum der mündlichen Prüfung: 14.7.2015

Inhaltsverzeichnis

A. Einleitung.....	5
B. Hauptteil.....	12
I. Allgemeine Vorüberlegungen.....	12
1. Die Werke: Einteilung und erste Orientierung.....	12
2. Kant als Vorbote der Paradoxien einer unabgeschlossenen Moderne.....	21
II. Nietzsches Problematisierung der Moderne im Rahmen von Apollon und Dionysos.....	27
1. Apollon und die Klarheit der Form.....	27
2. Dionysos als Künstler des Lebens und die Kunst der Transfiguration.....	31
3. Die ewige Wiederkunft: Eine anti-dialektische Versöhnung von Apollon und Dionysos?.....	36
III. Allgemeine Vorüberlegungen zu den Begriffen Revolution, Revolte und Widerstand.....	45
1. Der Begriff der Revolution: Die Freiheit des Neuen und die Bodenlosigkeit des Nichts.....	45
2. Der Mensch in der Revolte: Mitte und Maß im Status quo.....	57
3. Zusammenfassung.....	63
IV. Foucault und die Epistemologie als Revolution des Wissens.....	66
1. Wahnsinn und Gesellschaft: Prozeduren der Ausschließung und das Andere der Vernunft.....	66
1.1. Der Wahnsinn als Grenze der Vernunft.....	67
1.2. Die Geschichte des Wahnsinns und der anthropologische Kreis.....	72
1.3. Zusammenfassung: Revolutionäre Strukturen und politische Implikationen am Nullpunkt der Geschichte.....	78
2. Die Ordnung der Dinge: Anonyme Diskontinuität und das Sein der Sprache.....	84
2.1. Die Klinik und Raymond Roussel: Anthropologische Leere und linguistische Lösungsstrategien.....	84
2.2. Epistemologie: Inseln der Ordnung im Chaos der Leere.....	91
2.3. Die epistemologische Struktur der Epochen und der Tod des Menschen.....	98
2.4. Die Leere der Sprache als Ausweg aus dem Wissen der Moderne: Das Denken des Außen.....	105
2.5. Finale Reflexionen und erste Verschiebungen in der Archäologie und der Ordnung des Diskurses.....	111
3. Zusammenfassung und Ausblick: Eine Theorie der Differenz im Raum des Politischen.....	117
V. Deleuze und die revolutionäre Differenz.....	123
1. Hume, Bergson, Spinoza und die Univozität als offenes Ganzes.....	124
1.1. David Hume und das Prinzip der Assoziation.....	124
1.2. Mit Bergson von der empirisch-transzendentalen Dublette zum transzendentalen Empirismus.....	134
1.3. Spinoza und die Univozität des Ausdrucks im Rahmen der Immanenz.....	148
2. Differenz und Wiederholung: Der Exzess der Univozität.....	159
3. Zusammenfassung: Die Logik des Sinns und das dionysische „Ja“ des Revolutionärs.....	165
VI. Foucault und die Revolte als missglückter Aufstand der Körper.....	174
1. Überwachen und Strafen: Körper und Seele als Spielball von Wissen und Macht.....	175
2. Der Wille zum Wissen: Lust und Begehren in den Fängen der Macht.....	192
3. Zusammenfassung: Von der Revolution zur Revolte und zurück.....	206
4. Foucaults Engagement in Iran: Schiitische Spiritualität – die Rückkehr zu revolutionären Hoffnungen?.....	213

VII. Deleuze und die Revolte als Reterritorialisierung.....	221
1. Der Anti-Ödipus: Die Revolution als Revolte.....	221
1.1. Schizophrene Wunschmaschinen auf dem organlosen Körper.....	222
1.2. Prozesse der De- und Reterritorialisierung im Sog der Revolte.....	235
2. Tausend Plateaus: Rhizomatik und die Revolte als Scheitern der Mikropolitik.....	246
3. Zusammenfassung und Ausblick: Das Jenseits der Macht inmitten der Revolte.....	255
VIII. Foucault und der Widerstand als freie Intensität.....	258
1. Der Gebrauch der Lüste: Die Konstitution des Selbst jenseits von Gesetz und Konvention.....	259
2. Die Sorge um sich: Wahrheit als Wahrhaftigkeit und das Glück eines selbstbestimmten Lebens.....	264
3. Die Regierung des Selbst und der anderen und Der Mut zur Wahrheit: Freimut der Rede als Widerstand.....	271
4. Ausblick: Der Widerstand als uneinholbares Außen im Herzen der Gesellschaft.....	277
IX. Deleuze und die Univozität des Widerstands.....	284
1. Bewegungs- und Zeit-Bild: Der Augenblick des Aufstands oder ein wenig Zeit im Reinzustand.....	285
2. Was ist Philosophie oder die Immanenz als Ereignis.....	297
3. Leibniz und der Barock oder die Faltungen der Immanenz.....	305
4. Bartleby und Ariadne: Der ontologische Widerstand und die Bejahung als Inhalt der Wiederkunft.....	313
X. Fallstudie: Ägyptens Arabischer Frühling.....	321
1. Vorüberlegungen: Rancières Begriff des Politischen und Parallelisierung mit Foucault und Deleuze.....	321
2. Thesen der Transitionsforschung nach Schmitter und O'Donnel, Huntington und Carothers.....	327
3. Faktoren für Transition innerhalb der Debatte des Arabischen Frühlings in Ägypten.....	332
4. „Re-Reading“ des Arabischen Frühlings mit Foucault und Deleuze.....	341
C. Schluss.....	355
Literaturverzeichnis.....	365

A. Einleitung

21. Februar 2012, Christ-Erlöser-Kathedrale in Moskau, die Punkband Pussy Riot, ein Zusammenschluss aus Aktivistinnen mit selbstgestrickten bunten Masken, gefilmt von einer wackeligen Handkamera, holt zum musikalischen Punk-Gebet aus: „Mutter Gottes, Jungfrau, verjage Putin!“

Und nicht lange, dann sitzen drei der Mitglieder vor Gericht, Jekaterina Samuzewitsch, Marija Aljochina und Nadeschda Tolokonnikowa. Doch es dauert kaum länger und dieses Ereignis wird als die erste Welle einer neuen und noch unberechenbaren Widerstandsbewegung gedeutet und die Frauen – gerade weil die Macht ein Exempel statuieren will – erlangen weltweite Bekanntheit und nun ist es die Welle der Solidarität die mit ungeahnter Heftigkeit auf den Kreml zurollt. Einer der Sympathisanten ist der slowenische Philosoph Slavoj Žižek und zwischen dem von Hegel und Lacan inspirierten Marxisten und Tolokonnikowa findet noch während sie im Arbeitslager inhaftiert ist ein Briefwechsel statt. Žižek beginnt diesen Dialog, indem er Pussy Riot attestiert auf die Öffentlichkeit durchweg verstörend zu wirken, denn sie würden sowohl den autoritären Staat stalinistischen Typs, wie auch den Kapitalismus und dessen vermeintliche Liberalität anprangern. Letzten Endes kommt Žižek so zu dem Schluss, dass weder Herrschende noch Experten mehr wüssten wie ihr Verhalten einzuschätzen ist und genau an dieser Stelle entzündet sich eine selbst kaum fassbare Weise des Protests:

„Kein Wunder also, dass uns allen bei Pussy Riot unbehaglich wird. Ihr wisst genau, was Ihr nicht wisst, Ihr tut nicht so, als hättet Ihr feste und einfache Antworten, aber Ihr sagt uns, dass die an der Macht sie auch nicht haben. Eure Botschaft ist, das heute in Europa die Blinden von Blinden geführt werden. Darum ist es so wichtig, dass ihr standhaltet.“¹

Pussy Riot, nach Žižek „nicht weniger als unser aller kritisches Bewusstsein, das im Gefängnis sitzt“², erwidert darauf in Form von Tolokonnikowa folgendes:

„Wir sind, laut Nietzsches Differenzierung, Kinder des Dionysos: Wir fahren in einem Fass zur See und erkennen keine Autoritäten an. [...] Am Ende des Roten Platzes, im politischen Herzen der Hauptstadt, wo Pussy Riot 2012 aufgetreten ist, steht die Kathedrale des seligen Basilius: des verehrten heiligen Narren... Ich liebe solche Menschen, die – dionysisch und direkt – etwas anderes und Neues verstehen wollen, und die Bewegung und Begeisterung statt Dogmen und bewegungslosem Stillstand suchen... Wie lässt sich der Gegensatz zwischen Experten und Kindern

1 Tolokonnikowa Nadeschda / Žižek Slavoj, *Briefe aus dem Gefängnis. Wie lässt sich der Kapitalismus besiegen?*, in: *Philosophie Magazin*, Winterausgabe Nr. 01 / 2014, S. 18

2 Tolokonnikowa Nadeschda / Žižek Slavoj, *Briefe aus dem Gefängnis. Wie lässt sich der Kapitalismus besiegen?*, in: *Philosophie Magazin*, Winterausgabe Nr. 01 / 2014, S. 18

lösen? Ich weiß es nicht. Eins kann ich allerdings genau sagen: Die Partei der Kinder wird [...] Widerstand leisten;“³

Tolokonnikowa beruft sich hier auf die russische Tradition der Gottesnarren, welche einst unbescholten die Wahrheit aussprechen durften, während nun die Wahrheit selbst auf der Seite der Experten Gefahr zu laufen scheint zur Konkubine von Orthodoxie und Dogmatismus zu werden. Mit Nietzsche ist es hier also Dionysos, der das Wort ergreift, das Kind als Vorahnung des Übermenschen und so künden die Kinder des Dionysos vom Werden und davon – fernab göttlicher oder konventioneller Ordnung – dieses Werden auch zu akzeptieren, weshalb sie als uneingeschränkt schöpferischer Teil einer solchen Dynamik aufzutreten vermögen. Pussy Riot, der Protest und Widerstand den sie verkörpern, scheint also primär ein Aufstand der Formlosigkeit – Anarchie und Punk treffen hier aufeinander – gegen jedwede Form von Verhärtung zu sein, eine Affirmation des Werdens und der damit verbundenen Freiheit. Und nicht anders als der Übermensch, den Nietzsches Zarathustra lediglich anzudeuten vermag, verunsichert und verstört auch diese Perspektive, die Aufforderung zum spontanen Protest ohne Programm, das kindliche Aufbegehren in Form dionysischer Narretei – und zwar die Weltöffentlichkeit nicht weniger als den Marxisten Žižek:

„Wir sollten nicht davor zurückschrecken, uns hier, so wie Du es tust, auf die Tradition der 'Narren in Christo' zu berufen. Ist diese Haltung utopisch? Immer mehr bin ich der Überzeugung, dass heute die pragmatisch-rationalen Experten die wahren Utopisten sind: Die Hauptutopie der rationalen Gegenwart besagt, dass die Dinge immer so weiterlaufen können wie jetzt, das wir nicht auf den Moment des apokalyptischen Entweder Oder zusteuern. [...] Du stützt dich hier auf Nietzsches Begriffspaar apollinisch-dionysisch: 'Es gibt Architekten der apollinischen Statik und es gibt (Punk-) Sängerinnen der Dynamik und des Wandels. Das eine ist nicht besser als das andere (...). Doch nur zusammen stellen wir sicher, dass die Welt im Sinne Heraklits weiterhin bestand hat.' Hier sehe ich einige Probleme. Für mich liegt die wahre – und schwierigste – Aufgabe radikal emanzipatorischer Bewegung darin, die Dinge nicht nur aus ihrer selbstgefälligen Reglosigkeit aufzurütteln, sondern die Koordinaten der sozialen Wirklichkeit selbst zu verschieben, sodass sich, wenn die Dinge in ihren Normalzustand zurückkehren, eine neue, befriedigendere 'apollinische Statik' ergibt.“⁴

Und schon ist eine Problematik, welche auch diese Abhandlung – und in der hier zu entwickelnden Perspektive entsprechend auch das Werk von Deleuze und Foucault – zentral begleitet, ihrem

3 Tolokonnikowa Nadeschda / Žižek Slavoj, *Briefe aus dem Gefängnis. Wie lässt sich der Kapitalismus besiegen?*, in: *Philosophie Magazin*, Winterausgabe Nr. 01 / 2014, S. 19

4 Tolokonnikowa Nadeschda / Žižek Slavoj, *Briefe aus dem Gefängnis. Wie lässt sich der Kapitalismus besiegen?*, in: *Philosophie Magazin*, Winterausgabe Nr. 01 / 2014, S. 20

Grundriss nach benannt: Žižek oder Tolokonnikowa, Apollon oder Dionysos. Und in dieser Gegenüberstellung scheinen bereits alle Möglichkeiten Veränderung denkbar zu machen anschaulich gebündelt, denn entweder ist das Aufbegehren anarchisch und der Umsturz tritt an die Freiheit des Werdens selbst zu propagieren, die Differenz und ihre Ekstase, ohne Rücksicht auf deren etwaige Naivität, Absurdität und Kontingenz, was die Herrscher und Experten, befremdet ob derlei dionysischer Ausschweifungslust, zur Ablehnung und Diffamierung des Protests und all seiner Teilnehmer zu verwenden wissen; während alternativ nur die Apokalypse einer reinigenden Revolution zur Verfügung zu stehen scheint, hier in Verbindung mit der Hoffnung auf eine bald gute Ordnung, die Identität einer apollinischen Statik, einer endlich zu sich selbst gekommenen Gesellschaft innerhalb einer von allen akzeptierten Struktur. Und so schreibt Žižek getreu marxistischer Vorstellung derzufolge nach der erforderlichen Apokalypse auf die Überlebenden und Getreuen auch tatsächlich die reichen Äcker eines gelobten Landes warten:

„Mehr und mehr bin ich überzeugt, dass es vor allem auf den Tag danach ankommt: Können wir die müden und manipulierten Massen überzeugen, dass wir nicht nur bereit sind, die bestehende Ordnung zu untergraben, provokative Widerstandsakte auszuführen, sondern auch, die Aussicht auf eine neue Ordnung bieten?“⁵

Der Briefwechsel zwischen Tolokonnikowa und Žižek wird dieses Thema zwar nicht dezidiert weiter entwickeln, doch bereits der hier aufgezeigte Konflikt zwischen den zuletzt eben doch gänzlich unterschiedlichen Vertretern des Protests sei Hinweis genug. Die Frage nach Veränderung hat also zwei Gesichter und Dionysos steht zunächst einmal schlicht für den ziellosen Wandel, während Apollon noch die Programme und Parolen skandieren will, die sich dem Wissen um die Möglichkeit zur Verwirklichung einer einst durchweg gerechten und somit zeitlosen Ordnung zu verdanken hätten. Der sich hier abzeichnende Diskurs verweist also auf ein zentrales Dilemma des Protests - „[D]ie Frage nach möglichen Wegen zur Realisierung eines Ansatzes, der die Proteststimmungen mit einer stabilen ethisch-politischen Einstellung vereinigt“⁶ – und dieses ist eng mit der Frage verbunden, ob in der von Nietzsche verkündeten Moderne (der Tod Gottes als Abwesenheit einer verallgemeinerbaren Ordnungsinstanz und bald aller Systeme welche diesen Anspruch verlängern wollen) Veränderung überhaupt noch als sinnvolle (weder als reine Entropie, noch innerhalb einer ohnehin beispielsweise dialektisch-teleologisch determinierten und bald homogenisierten Historie) gedacht werden kann. *Bedarf es also einer neuen Ordnung und Utopie um die (nach Žižek) manipulierten Massen zu ihrem Glück zu bewegen, oder reicht bereits der*

5 Vgl. Tolokonnikowa Nadeschda / Žižek Slavoj, *Briefe aus dem Gefängnis. Wie lässt sich der Kapitalismus besiegen?*, in: *Philosophie Magazin*, Winterausgabe Nr. 01 / 2014, S. 22

6 Tolokonnikowa Nadeschda / Žižek Slavoj, *Briefe aus dem Gefängnis. Wie lässt sich der Kapitalismus besiegen?*, in: *Philosophie Magazin*, Winterausgabe Nr. 01 / 2014, S. 23

spontane Widerstand einiger weniger, um die Missstände anzuprangern, um einen Wandel in Gang zu setzen, dem sich zuletzt womöglich doch keiner verweigert, da keiner – insbesondere rückblickend – den Status quo tatsächlich zu verteidigen gewillt ist, weshalb auch (oder gerade?) das autoritärste Regime letzten Endes nicht mehr als ein imposantes Kartenhaus wäre, und was folgt ist schlicht der Versuch eine neue Form von Gemeinschaft zu artikulieren, jedoch vielleicht gerade nicht für alle Zeit, ohne die Angst vor Veränderung, wenngleich nicht nur im Namen des Chaos.

Die Frage, wie Wandel heute noch gedacht werden kann, ob er möglich, oder überhaupt wünschenswert ist und welche politischen Implikationen mit den jeweiligen Theorieansätzen einher gehen, soll hier also verfolgt werden. Deleuze und Foucault entwickeln im Verlauf ihres Schaffens ganz unterschiedliche Verständnisse von Veränderung und wie der Dialog zwischen Punk und Marxismus hinlänglich zeigt, können selbst zunächst noch harmonisch erscheinende Formen des Aufbegehrens von Grund auf verschieden sein, weshalb auch in ihrem Werk nach der Differenz zwischen den jeweiligen Ansätzen Ausschau gehalten werden soll, um abschließend danach fragen zu können, wie sie der eigenen Ansicht nach die hier angedeutete Problematik – Wandel als Suche nach einer apollinischen Statik oder als dionysische Formlosigkeit und auf Dauer zu stellende Ekstase – angegangen und vielleicht auch um ein neues Verständnis bereichert haben.

Dazu wird im Folgenden zunächst einmal eine Gliederung ihres Schaffens in drei Phasen vorgenommen und jeder dieser Perioden ein Moment politischen Wandels – *Revolution, Revolte, Widerstand* – zur Seite gestellt. Dies geschieht zur Verdeutlichung der hier verfolgten These, derzufolge sich sowohl Foucault als auch Deleuze im Verlauf ihrer Publikationen einerseits ganz unterschiedlichen Themenfeldern widmen, während diese Verschiebungen andererseits nicht nur einen inhaltlichen oder methodologischen Wechsel bedeuten, sondern auch ein neues Verständnis von Veränderung erfordern. Und dieses je neue Verständnis ist zugleich Ausdruck einer damit einhergehenden und von ihnen in ganz unterschiedlichen Debatten zum Ausdruck gebrachten politischen Haltung, welche somit außerdem kenntlich gemacht werden soll.

Nachdem also eine erste Unterteilung ihrer Texte erfolgt ist, wird in einem weiteren Schritt mit Kant und Nietzsche noch einmal ganz grundsätzlich nach der Problemlage gefahndet, mit welcher sich das Denken nach der sogenannten kopernikanischen Wende und dem Tod Gottes konfrontiert sieht, denn auch diese Verschiebungen scheinen fundamental die Weise wie Wandel heute noch zu denken wäre – und dies möglicherweise nicht nur für die hier besprochenen Autoren – zu präfigurieren.

Im Anschluss daran wird eine modellhafte Differenzierung zwischen den Begriffen *Revolution, Revolte und Widerstand* vorgenommen, da diese meist unscharf verwendet werden und zudem soll

eine erste Vorstellung von der Vielfalt der mit der jeweiligen Theorie verbundenen Attribute und Konflikte gewonnen werden.

Sobald diese Modelle dann Kontur gewonnen haben, werden sie je abwechselnd in Beziehung zu den Werksphasen Foucaults und Deleuzes gesetzt. Es wird also zunächst eine erste Phase Foucaults eingegrenzt, um sodann zu verdeutlichen, inwiefern sie unter den Aspekt *Revolution* subsumiert werden kann, wobei der dadurch gewonnene Blick auf die mit dieser Theorie einhergehenden Defizite dann auch eine entsprechende Verschiebung hin zur *Revolte* und wiederum von dieser zum *Widerstand* nachvollziehbar machen soll und gleiches geschieht für die Texte Deleuzes.

Des weiteren wird die derart erarbeitete Perspektive an einem Fallbeispiel erprobt. Anhand der Arabischen Revolution und der bisweilen sehr unentschlossenen und widersprüchlichen Debatten innerhalb der Transitionsforschung welche diesen Prozess begleitet, wird so versucht werden, sowohl die existierenden Diskurse differenziert und neu zu analysieren; zudem soll auch der Versuch unternommen werden, einen Ausblick auf die Entwicklungen dieser Dynamik zu geben, wobei dies abermals mehr den veränderten Blickwinkel auf das Aktuelle betrifft (welche Kriterien ermessen das Scheitern oder propagieren die Linearität des Umschwungs und ließe sich der Arabische Frühling nicht anhand anderer Prämissen betrachten), welcher sich von reißerischen Prognosen distanziert wissen will.

Abschließend wird der auf diese Weise kenntlich gemachte Weg dann noch einmal zusammengefasst, um aufzuzeigen, welcher Problemstellung sich die vollzogenen Verschiebungen verdanken und was dies zur Einschätzung insbesondere einer modernen Form des Widerstands – als womöglich einzig aktuell noch denkbarer Protestform – beitragen kann.

Foucault und Deleuze werden in diesem Text entsprechend als Vertreter eines philosophisch-intellektuellen Wandels begleitet, welcher ihnen zwar nicht exklusiv zukommt, jedoch scheinen gerade sie – nicht zuletzt aufgrund ihrer wechselseitigen Hochachtung bei gleichzeitig bisweilen nicht unerheblich voneinander abweichenden Positionen – durch ihr Bemühen sich dem Problem von Veränderung rücksichtslos und reflektiert auszusetzen, durch ihre Redlichkeit in diesem heiklen Punkt, alle Widersprüche und Hoffnungen zahlloser Denker und Generationen noch einmal und in vollem Umfang zu durchlaufen. Und sie machen dies im weitesten Sinne als Apologeten der (wie zu zeigen sein wird heute beinahe unhintergehbaren) Differenz, eines uneingeschränkten Wandels, welcher als Forderung nach dem absolut Neuen, der Freiheit und dem Ereignis auftritt, obgleich ihnen die Idee einer Einheit und fundierten Kritik, welche sich gegen die Apotheose einer stummen Mannigfaltigkeit zu stemmen vermag, deshalb keinesfalls schon durchweg abwegig zu sein scheint. Dieser neuzeitliche Spagat zwischen Empirismus und einer im Subjekt zu begründenden Transzendentalphilosophie, zwischen der unendlich kleinen Differenz und einer

verallgemeinerbaren Universalität, welche nicht gleich wieder in einem System zum Stillstand gebracht werden soll, bildet sodann auch das implizit stets anwesende Zentrum ihrer Texte, weshalb insbesondere auch diese Spannung im Fortgang ihres Wirkens verfolgt werden soll: das facettenreiche Verhältnis von Identität und Differenz, sowie die Beharrlichkeit von Foucault und Deleuze deren Kontaktstellen ausfindig zu machen und sie, wann immer möglich, gleichsam im Blitz und als Gedanken-Schock zu versöhnen.

Und im Rahmen dieser Auseinandersetzung zeigt sich dann auch eine Fragestellung, die nach Foucault bereits mit Kant aktuelle und spezifische Bedeutung gewinnt, wenn er den *Menschen* als Erkenntnis fundierendes und zugleich begrenztes (endliches) und somit die Erkenntnis begrenzendes Subjekt setzt, da dieser – nicht mehr innerhalb einer göttlichen Ordnung und mit Bezug zur Einheit des Unendlichen – nun ausgehend von sich selbst als empirisches Wesen (innerhalb von Raum und Zeit und bei Kant ob dieser Begrenztheit idealerweise im Wissen um die Erforderlichkeit der *Kritiken*) beinahe automatisch beziehungsweise gezwungenermaßen sich selbst (da er ja den Raum des Erkennbaren absteckt) zu denken beginnt, natürlich mit allen Problemen die eine solch zirkuläre Struktur (die *Anthropologie* als Quelle/Bezugspunkt jeglichen Wissens sowie des Wissens welches der Mensch sich vom Menschen macht) nicht loszuwerden vermag. Zumindest insofern sie weiterhin für ein verallgemeinerbares und a-historisches Wissen bürgen soll, – sich der Mensch also nicht nur innerhalb einer partikulären Illusion, sondern weiterhin im Gefilde des Ewigen, der zeitlosen Wahrheit und einer verallgemeinerbaren Identitäten der Dinge verorten will. Und diese Linie lässt sich nach Foucault dann auch geradezu bruchlos bis zu Nietzsche verlängern, zum Kern seiner Lehre, der Idee der Wiederkunft, welche, paradoxerweise von einem der Urväter des Perspektivismus ersonnen, zunächst einmal dem platonischen Seelen- und Ideenkreislauf und somit einer geschlossenen Einheit und potentiellen Identität der Dinge zu huldigen scheint. Auch hier stellt sich abermals die Frage, inwiefern dieser Gedanke Nietzsches einen Entwurf darstellt, wie jenseits der reinen Differenz gedacht werden könnte, während zugleich gerade bei Nietzsche weder ein transzendenter noch ein transzendentalphilosophischer Bezugspunkt mehr zur Verfügung stehen dürfte. So jedenfalls liest Foucault – und das nicht anders als Deleuze – Nietzsches Erweckungserlebnis und in Nachfolge dieses Gedankens wäre dann trotz aller Widrigkeiten womöglich auch der Autor der *Ordnung der Dinge* selbst zu begreifen, der Verkünder des – von Nietzsche strukturell (das Subjekt ist kein geeigneter Ausgangspunkt für Erkenntnis, da es sich selbst innerhalb des *cogito* nicht durchsichtig zu werden vermag⁷) wie inhaltlich (der Wille zur Macht ignoriert diese Kluft, geradezu als Konsequenz aus diesem Dilemma und wird folglich zum

7 Vgl. Nietzsche, KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 31. „Es denkt: aber dass dies 'es' gerade jenes alte berühmte 'Ich' sei, ist milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor allem keine 'unmittelbare Gewissheit'.“

schlichten Selbstzweck, animalisch-physikalistischer An-Trieb) in weiten Teilen längst vorweggenommenen – Todes des Menschen als epistemischer Konstellation, der sich folglich bereits in einem seiner frühesten Texte, der *Einführung in Kants Anthropologie*, mit einer Frage konfrontiert sieht, welche ihn bis hin zu seinen letzten Gedankengängen herausfordern wird:

„Ist es nicht möglich, eine Kritik der Endlichkeit zu konzipieren, die befreiend ebenso in Beziehung auf den Menschen wie in Beziehung auf das Unendliche wäre und die zeigte, daß die Endlichkeit nicht Frist ist, sondern diese Kurve und dieser Knoten der Zeit, wo das Ende Anfang ist?“⁸

Diese Kurve, welche von Kant zu Nietzsche und bis hin zu Foucault und Deleuze gegenwärtig scheint, spannt also den Bogen eines Denkens auf welches nach wie vor richtungsweisend zu sein scheint und dem hier anhand der Unnachgiebigkeit zweier Autoren, ihrer Weigerung sich auf eine der beiden Seiten zu schlagen, nachgegangen werden soll. Im folgenden wird also weder der Anarchist Foucault gesucht, der als Verkünder des Todes des Menschen heftige Kritik einstecken musste, und auch nicht der Vitalist Deleuze, der als Verkünder nomadischer Mannigfaltigkeit platt den 68er Diskurs bedient, sondern ein Foucault und ein Deleuze welche sich Zeit Lebens mit einer der grundsätzlichen Fragen von Gesellschaft, Politik und Philosophie gleichermaßen auseinandersetzen, dem Verhältnis von Identität und Differenz und deren kompromissloser Versöhnung.

8 Foucault Michel, *Einführung in Kants Anthropologie*, S. 117

B. Hauptteil

I. Allgemeine Vorüberlegungen

In diesem Abschnitt soll zunächst eine erste Einteilung der Werke von Gilles Deleuze und Michel Foucault vorgenommen werden. Inwiefern eine solche sinnvoll und exakt sein kann soll zudem bereits an dieser Stelle begleitend verhandelt werden. Die sich hierbei ergebende Gliederung ihrer Werke in die thematischen Abschnitte Wissen, Macht und Subjekt wird dann auf die der Abhandlung ihren Namen gebende Unterteilung in Revolution, Revolte und Widerstand übertragen, wodurch gleichermaßen die strukturellen wie auch politischen Aspekte der jeweiligen Phase in den Blick kommen sollen.

In einem abschließenden Schritt wird dann mit Kant und der Gliederung seines Werks in die berühmten kantischen Fragen – Was kann ich Wissen?, Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? – danach gefragt welche grundsätzliche Problemstellung den unterschiedlichen Phasen ihres Schaffens und der jeweiligen Neuorientierung zu Grunde liegen könnte.

1. Die Werke: Einteilung und erste Orientierung

Foucault äußert sich über das Werk Deleuzes in *Theatrum Philosophicum* folgendermaßen:

„Die Philosophie nicht als Denken, sondern als Theater: auf vielfältigen, flüchtigen, augenblicklichen Bühnen, wo sich die Gesten, ohne sich zu sehen, Zeichen zuwerfen. Wo unter der Maske des Sokrates der Sophist in Lachen ausbricht.“⁹

Was Foucault damit zunächst einmal andeutet, ist die geradezu ungeheure Vielfalt die das Schaffen Deleuzes durchzieht. Autoren und Thesen werden auf die Bühne gerufen, ausprobiert, abgewandelt und wieder verworfen, oder sie tauchen an anderer Stelle, in neuen Kontexten wieder auf und überraschen mit unerwarteten Einsichten.

Dennoch soll dieses bunte Durcheinander eingeteilt werden, was zusätzlich dadurch erschwert wird, dass Deleuze mit Vorliebe Themen anhand anderer Philosophen entwickelt¹⁰ und dann gibt es noch die mit Felix Guattari gemeinsam verfassten Arbeiten, die bewusst die Spuren der individuellen Urheberschaft verwischen sollen¹¹. Übrig bleiben so eigentlich nur fünf Werke die ausschließlich seinen Namen tragen, also weder zusammen mit Guattari geschrieben sind, noch mittels eines anderen Denkers die Gedanken formulieren. Obwohl Deleuze sich demnach gerne hinter fremdem

9 Foucault, *Theatrum Philosophicum*, in: *Der Faden ist Gerissen*, S. 57

10 Vgl. Deleuze Gilles, *Unterhandlungen*, S. 15. „Ich stelle mir vor einen Autor von hinten zu nehmen und ihm ein Kind zu machen, das seines, aber trotzdem monströs wäre. Daß es wirklich seins war, ist sehr wichtig, denn der Autor musste tatsächlich all das sagen, was ich ihn sagen ließ. Aber dass das Kind monströs war, war ebenfalls notwendig, denn man musste durch alle Arten von Dezentrierungen, Verschiebungen, Brüchen, versteckten Äußerungen hindurchgehen, was mir nicht wenig Spaß bereitet hat.“

11 Vgl. Deleuze Gilles, Guattari Felix, *Tausend Plateaus*, S. 12. „Wir haben den Anti-Ödipus zu zweit geschrieben. Da jeder von uns mehrere war, ergab das schon eine ganze Menge.“

Namen versteckt, sollen die zentralen Texte seines Schaffens in drei Phasen unterteilt werden, was sich am ehesten bewerkstelligen lässt, wenn man einen gewissen Perspektivenwechsel durch die Zusammenarbeit mit Guattari attestiert, der sich entsprechend auch auf sein eigenes zu dieser Zeit artikuliertes Denken auswirkt. Dazu Deleuze:

„Für mich gab es so etwas wie einen Übergang zur Politik mit dem Mai 68, insofern ich mit präzisen Problemen in Berührung kam, durch Guattari, durch Foucault [...]. Der *Anti-Ödipus* ist von Anfang bis Ende ein Buch der politischen Philosophie.“¹²

An dieser Stelle kann also ein erster Schnitt gegenüber dem Frühwerk angesetzt werden und ebenso kann man wohl sein letztes Werk, eine Aufsatzsammlung mit dem Titel *Kritik und Klinik*, als genuines Spätwerk herausheben, da es in der Auseinandersetzung mit der Literatur – die zwar sein Denken von Anfang an begleitet und auch kleinere Texte inspiriert – nochmals eine eigene Stoßrichtung entwickelt. Die durch Konfrontation mit anderen Autoren entstandenen Werke, die sich während seines gesamten Schaffens finden lassen, entwickeln ihre Ideen natürlich auch im Kontext der jeweiligen Phase und werden entsprechend direkt in die hiesige Aufteilung und Auseinandersetzung aufgenommen. Diese einem ersten Überblick dienende Einteilung sieht demnach wie folgt aus:

Eine erste Phase umfasst die beiden Hauptwerke *Differenz und Wiederholung* (1968) sowie die *Logik des Sinns* (1969) und außerdem in Begegnung mit anderen Philosophen sein frühes Werk *David Hume* (1953), dann *Nietzsche und die Philosophie* (1962), *Henri Bergson* (1966) und schließlich *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* (1968). Wollte man dieser Phase ein sehr allgemeines Prädikat geben, könnte man von einer erkenntnistheoretisch orientierten Schaffensperiode sprechen, die Fragen des Seins, der Logik und des Sinns im Rahmen einer Differenzphilosophie behandelt.

Eine zweite Phase beinhaltet entsprechend der gemeinsamen Autorschaft mit Guattari den *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I* (1972) und die *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II* (1980). In dieser Zeit können von Deleuze selbst im wesentlichen nur die zwei dem Kino gewidmeten Bände *Das Bewegungs-Bild. Kino 1* (1983) und *Das Zeit-Bild. Kino 2* (1985) genannt werden. Des weiteren erscheinen zwischen dem *Anti-Ödipus* und den *Tausend Plateaus* noch die beiden kleineren Texte *Woran erkennt man den Strukturalismus?* (1973) und zusammen mit Guattari *Rhizom* (1976). In dieser Phase, angestoßen durch Guattari, lässt sich eine stärker politische und an der institutionellen und sozialen Praxis orientierte Ausrichtung des deleuzschen Denkens erkennen. Methodisch findet zudem eine Verschiebung in Richtung der sogenannten Schizo-Analyse im *Anti-Ödipus* und der im Anschluss daran für die *Tausend Plateaus*

12 Deleuze, *Unterhandlungen*, S. 244.

entwickelten Rhizomatik statt.

Eine dritte Phase umfasst dann die Textsammlung *Kritik und Klinik* (1993), zusammen mit Guattari ihr letztes gemeinsames Werk *Was ist Philosophie?* (1991) und aus der Beschäftigung mit anderen Autoren entstehen außerdem noch die Bücher *Foucault* (1986) und *Die Falte. Leibniz und der Barock* (1988). Diese Phase scheint – zumindest auf den ersten Blick – wiederum weniger an politischen Inhalten interessiert, als vielmehr an dem Verhältnis von Sein und Subjekt, wie er es etwa in der Literatur thematisiert findet. Zudem rückt in der letzten gemeinsamen Arbeit mit Guattari eine finale Analyse dessen, was Aufgabe und Ziel der Philosophie an sich sei, in den Vordergrund. Auf den zweiten Blick können jedoch auch diese Themen noch als politisch motiviert gelten, denn obwohl Deleuze keine konkreten Institutionen und Systeme mehr erforscht, beschäftigt er sich zu dieser Zeit doch weiterhin auch mit dem Subjekt und dessen individueller Existenzweise innerhalb der Gesellschaft.

Diese Aufteilung soll also eine erste Orientierung in der Vielfalt des deleuzschen Schaffens ermöglichen, wenngleich die hier gezogenen Grenzen vielerorts unscharf bleiben müssen. Da es für Deleuze selbst jedoch ohnehin um ein betont nicht lineares und sprunghaftes Denken geht, das sich mittels der Wiederholung stets neu zu erfinden vermag, kann eine strikte Zergliederung seines Werks auch nicht das vorrangige Ziel einer einteilenden Betrachtung sein. Zudem soll hier nicht nur nach der Differenz gefragt werden, welche die jeweiligen Phasen kennzeichnet, sondern außerdem danach, inwiefern sein Denken zugleich von einer gewissen Stringenz begleitet wird, von einer Linearität welche die Brüche erforderlich macht. Und dieser Perspektive folgend könnte ganz allgemein gesprochen auch für Deleuze zutreffen was, er über das Leben und Werk Foucaults nach dessen Tod schreibt: „Wie bei allen großen Denkern ist sein Denken immer über Krisen und Erschütterungen verlaufen, als Bedingung der Schöpfung, als Bedingung einer äußersten Kohärenz.“¹³

Nach einer solchen von Differenz geprägten Kohärenz wird hier entsprechend für beide Autoren Ausschau gehalten werden und betreffend Foucault präzisiert Deleuze dieses Schema folgendermaßen: „Was zwingt ihn, unter dem Wissen die Macht zu entdecken, und was zwingt ihn, 'Subjektivierungsweisen' außerhalb des Zugriffs der Macht zu entdecken?“¹⁴ Dieser Einschätzung folgend ließe sich demnach das Werk Foucaults zunächst einmal ebenfalls in drei Phasen gliedern, wobei die Auseinandersetzung mit dem *Wissen* den Anfang macht, dann die *Macht* in den Vordergrund tritt und schließlich das *Subjekt* thematisiert wird¹⁵. Und mit einer solchen Verortung –

13 Deleuze, *Unterhandlungen*, S. 121

14 Deleuze, *Unterhandlungen*, S. 122

15 Vgl. Deleuze, *Foucault*, S. 161. „Es handelt sich um drei irreduzible Dimensionen, die jedoch in einem konstanten Implikationsverhältnis stehen: Wissen, Macht, Selbst.“

das Werk Foucaults kulminiert in der Auseinandersetzung mit dem Subjekt, was zudem die Vermutung erlaubt, dass dieses Thema auch zu Beginn seines Schaffens nicht allzu fern ist – kann sich Deleuze schlicht auf Foucault selbst beziehen, der in *Der Gebrauch der Lüste* in Bezug auf die Stringenz seines eigenen Denkens retrospektiv zu folgender Feststellung kommt:

„Eine theoretische Verschiebung hatte sich mir aufgedrängt, um das zu analysieren, was man oft als den Fortschritt der Erkenntnisse bezeichnet: sie hatte mich dazu geführt, mich nach den Formen von Diskurspraktiken zu fragen, die das *Wissen* artikulieren. Es hatte einer weiteren theoretischen Verschiebung bedurft, um das zu analysieren, was man häufig als die Manifestation der '*Macht*' beschreibt: diese Verschiebung hatte mich veranlaßt, mehr nach den vielfältigen Beziehungen, den offenen Strategien und den rationalen Techniken zu fragen, die die Ausübung der Mächte artikulieren. Jetzt schien es nötig, eine dritte Verschiebung vorzunehmen, um das zu analysieren, was als '*das Subjekt*' bezeichnet wird; es sollte untersucht werden, welches die Formen und die Modalitäten des Verhältnisses zu sich sind, durch die sich das Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt.“¹⁶

Foucault selbst sieht sein Werk folglich von zunächst einmal äußerst different erscheinenden Themenfeldern durchzogen und außerdem von einem hier nicht weiter thematisierten Zwang – die von Deleuze attestierte Kohärenz seines Werks, welche sich anhand der Verschiebung ausdrückt – geprägt. Um also auch sein Schaffen im Hinblick auf eine den Brüchen womöglich doch zu Grunde liegende Stringenz nachvollziehen zu können, soll die Aufteilung in Wissen, Macht und Subjekt als Rahmen beibehalten werden:

Somit umfasst eine erste Phase im wesentlichen *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* (1966) und die *Archäologie des Wissens* (1969), wobei die Ergänzungsschrift zu seiner Doktorarbeit *Einführung in Kants Anthropologie (1959-1960)*¹⁷, seine Doktorarbeit *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft* (1961) sowie *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* (1963) wichtige Vorarbeiten darstellen, da sie bereits erste Fühler in das Thema *Wissen* ausstrecken. Diese Phase ist methodisch mit der sogenannten Archäologie verbunden, einer Form der Diskursanalyse, deren Reflexion auch noch den letzten Text aus dieser Zeit, *Die Ordnung des Diskurses* (1971), bestimmt. Zudem gibt es in dieser Phase noch einen weiteren Strang der sich mit literarischen Texten beschäftigt und so die Frage nach dem Sein, dem Außen und der Überschreitung stellt. In diesem Kontext erforscht Foucault Literaten wie beispielsweise Maurice Blanchot, Raymond Roussel oder Stéphane Mallarmé, aber auch Georges Bataille und Friedrich Nietzsche und es entstehen unter anderem das

¹⁶ Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit* 2, S. 12 [Hervorhebung nicht im Original]

¹⁷ Vgl. Vorwort der *Einführung in Kants Anthropologie*, S. 7. Foucault arbeitet in den Jahren 1959-1960 in Hamburg an diesem Text, der jedoch erst 2008 in Frankreich und 2010 in deutscher Übersetzung erscheint.

Buch *Raymond Roussel* (1963) und die Texte *Die Sprache, unendlich* (1963) und *Das Denken des Außen* (1966). Es kann also festgehalten werden, dass die Frage nach dem Wissen, die zur Entdeckung der Epistemen führt, von der Frage nach dem Außen, das Foucault in der Literatur thematisiert findet, begleitet wird.

Eine zweite Phase widmet sich dann der *Macht* und dabei wesentlich den jeweiligen Praktiken und Transformationen, denen sie zu einer bestimmten Zeit unterworfen ist. Die Hauptwerke dieser Phase sind *Überwachen und Strafen* (1975) und *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I* (1976). Zudem gibt es eine Vielzahl von Interviews und auch Vorlesungen die sich mit dem Thema Macht beschäftigen und die in dem Band *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit* (1976) versammelt sind. Die Vorlesungen *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I* (1977-1978) und *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II* (1978-1979) sind nicht mehr der Analyse der Macht selbst, sondern der Regierung gewidmet und eher als Übergangsstation – Foucault wird diese Studien nicht explizit in einem Werk versammeln und sich mit *Der Gebrauch der Lüste*, dem ersten Band von *Sexualität und Wahrheit*, einer neuen Thematik widmen – zu verstehen, weshalb sie hier vernachlässigt werden. Entsprechend dem hier verfolgten Fokus könnte man für die Texte dieser Zeit sagen, dass sie sich mit dem Wesen sowie der Genese und Transformation von Macht innerhalb bestimmter Kontexte beschäftigen. Methodisch rückt damit die Genealogie und mit ihr verbunden die Analyse der Macht-Techniken in den Vordergrund, ein Thema das Foucault bereits bei Nietzsche antizipiert sieht.

Eine dritte Phase bringt Foucault dann dazu, sich mit dem *Subjekt* zu beschäftigen, was nicht bedeutet, dass es dabei nicht auch um die Analyse der jeweiligen Diskurse, das Problem des Wissens und um Macht geht. Doch nun stellt sich Foucault die Frage, welche Formen der Subjektivierung sich welchem Diskurs verdanken beziehungsweise mit ihm verbunden sind, und diese Fragestellung – deren Ziel die Selbstkonstitution jenseits der in den Machtanalysen entdeckten Determination des Subjekts ist – lässt ihn bis in die Antike und die zu dieser Zeit vorherrschenden Praktiken zurückblicken. Die in diesem Kontext stehenden Texte sind die zwei weiteren Bände von *Sexualität und Wahrheit*, also *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2* (1984) und *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3* (1984) und außerdem die Vorlesungen aus dieser Zeit, die *Hermeneutik des Subjekts* (1981-1982), *Die Regierung des Selbst und der anderen* (1982-1983) und *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II* (1983-1984).

Dass, wie bereits bei Deleuze festgestellt, auch diese Einteilung nicht immer eindeutig sein kann, dass sich allorts Sprünge, Verwerfungen und Kontinuitäten gleichermaßen finden lassen, sowohl betreffend die Themen als auch die Methoden, soll auch hier nicht verwundern. Foucault, der sich

Zeit Lebens gegen die Dominanz der Identität und somit auch gegen die unverrückbare Eindeutigkeit, Einheitlichkeit und Eindimensionalität eines Werks gewehrt hat, würde nicht anders als Deleuze eine strikt lineare Einteilung seines Schaffens wohl ohnehin ablehnen¹⁸. Primäres Ziel der hier vorgenommenen Unterteilung ist entsprechend die Betrachtung des jeweils zentralen Kontextes im Hinblick auf den Gesamtzusammenhang der Werke und so kann eine erste für diese Abhandlung wesentliche Fragestellung lauten: *Welche grundsätzliche Motivation sieht sich je mit welchen Problemen konfrontiert und welche Verschiebungen gehen damit einher?*

Die Dreiteilung der Werke von Deleuze und Foucault soll diesem Fokus folgend somit als Rahmen fungieren und bereits zum jetzigen Zeitpunkt ließe sich danach fragen, ob Deleuze, wenn er eine Gliederung in Wissen, Macht und Subjekt für Foucault als sinnvoll erachtet, womöglich auch die Erfahrung seines eigenen Schaffens darin gespiegelt sieht. Wie bereits angesprochen geht es Deleuze zunächst wesentlich um Probleme der Erkenntnistheorie, das Denken der Differenz. Bei Foucault sind dies die Epistemen als allgemeine Strukturen des Denkens in historischer Perspektive. Die Frage also, wie Wissen funktioniert, welches Wissen mit welchen Problemen, Möglichkeiten und Aporien verknüpft ist, beschäftigt demnach beide Autoren zu Anbeginn ihrer Auseinandersetzungen.

Eine zweite Phase ist, wie erwähnt, von der Zusammenarbeit mit Guattari geprägt, der politische Impulse einbringt, gesellschaftliche Problemstellungen und entsprechend scheint auch die Frage nach den Strukturen der Macht hier nicht mehr weit. Dies einerseits, da Macht in jeden sozialen Kontext eingebettet scheint und andererseits, da ein Denken, um sich überhaupt als politisch bezeichnen zu können (wie es der *Anti-Ödipus* beansprucht), innerhalb eines solchen Geflechts Position beziehen muss. Auch an dieser Stelle könnte also eine Gemeinsamkeit festgestellt werden. Die dritte Phase betrifft dann das Subjekt, also die Texte und Vorlesungen zur antiken Lebenskunst, die den Abschluss des foucaultschen Schaffens bilden. Deleuze beschließt sein Werk, indem er sich dezidiert der Literatur widmet, um mit ihrer Hilfe den Zusammenhang von Sein und Subjekt und einer an diesem Verhältnis ausgerichteten Existenzweise zu erforschen. In diesem Kontext werden nicht nur der Kopist Bartleby aus *Bartleby, der Schreiber* oder Melvilles bekannteste Figur, der Kapitän Ahab aus *Moby-Dick* einer eingehenden Untersuchung unterzogen, sondern in seinem letzten Text, *Die Immanenz, ein Leben...*, auch eine Figur aus Charles Dickens Erzählung *Unser gemeinsamer Freund* und diese Liste ließe sich noch um viele weitere Protagonisten ergänzen. Auch für Deleuze könnte so bereits anhand der Themenwahl eine finale Hinwendung zum Problemkreis

18 Vgl. Foucault, *Archäologie des Wissens*, S.30. „Das Labyrinth [...] wo ich umherirre, wo ich meine Worte verlagere, [...] wo ich mich verliere und schließlich vor Augen auftauche, die ich nie wieder treffen werde? Mehr als einer schreibt wahrscheinlich wie ich und hat schließlich kein Gesicht mehr. Man frage mich nicht, wer ich bin, und man sage mir nicht, ich solle der gleiche bleiben.“

des Subjekts attestiert werden, der Existenz innerhalb einer von Aktualität bestimmten Situation.

Und dem Titels der vorliegenden Abhandlung folgend – *Revolution? Revolte? Widerstand! Wandel und wie er gedacht werden kann im Werk von Gilles Deleuze und Michel Foucault* – soll die hier vorgenommene Gliederung noch einen weiteren Aspekt explizieren. Da Foucault und Deleuze mit jeder thematischen Verschiebung – wie zu zeigen sein wird – auch eine strukturelle und schließlich eine ihrer politischen Position einhergehen lassen, soll in jeder der Phasen nicht nur der Inhalt, sondern auch die der Analyse zu Grunde liegende Dynamik kenntlich gemacht werden. Es wird also davon ausgegangen, dass beispielsweise die Betrachtung des Wissens mit einer bestimmten Einsicht in die allgemeine Verfasstheit des Wissens (Erkenntnistheorie und Epistemologie) einhergeht und sich diese modellhaft veranschaulichen lässt – im Rahmen eines spezifischen Verhältnisses von Identität und Differenz – und gleiches gilt für die Strukturen der Macht (Gesellschaftstheorie) und das Wesen des Subjekts (Die Konstitution eines Selbst). Deleuze und Foucault verstehen Veränderung je nach Kontext entsprechend ganz unterschiedlich und da ein solches Denken zudem als immanent politisch – als notwendig für die Verortung in einem Diskurs und als Motor welcher die jeweiligen Aussagen produziert – erachtet wird, sollen die ihre Diskurse fundierenden Dynamiken Begriffen subsumiert werden, welche dies auch zum Ausdruck bringen: aus *Wissen*, *Macht* und *Subjekt*, betreffend den inhaltlichen Fokus, werden so *Revolution*, *Revolte* und *Widerstand*, um sowohl das Strukturelle, als auch die politische Dimension der jeweiligen Phase in den Blick zu bekommen.

Wenn also beispielsweise von der Struktur des Wissens gesprochen wird, ist, um eine solche Analyse zu leisten, auch eine bestimmte Erkenntnis-Struktur – etwa das Denken der Differenz oder die Teleologie einer dialektischen Vernunft – aufgerufen, und die Frage, wie Wissen sich generiert, ist in der hier verfolgten Perspektive folglich nicht erst auf der Ebene einer institutionellen oder gesellschaftlichen Analyse als politisch bedeutsam zu werten, die theoretischen Entscheidungen, welche sodann eine bestimmte Form von Epistemologie oder Erkenntnistheorie zu Tage fördern, sind es gleichfalls. Am Anfang der Texte von Deleuze und Foucault steht somit immer auch eine spezifische Auffassung von der jeweiligen Struktur des Feldes oder sie ergibt sich aus dessen Betrachtung und um deren Tragweite zu verdeutlichen, sollen ihre politischen Forderungen und Hoffnungen je im Kontext ihres strukturellen Bodensatzes erörtert werden. *Revolution*, *Revolte* und *Widerstand* verweisen somit sowohl auf das theoretische Modell, welches der jeweiligen Phase zu Grunde liegt, als auch auf die politischen Implikationen, die damit je schon einhergehen und entsprechend zugleich kenntlich gemacht werden sollen.

Einer ersten Annäherung dienend könnte also gesagt werden, dass die *Revolution* die Ebene des *Wissens* betrifft und dieses ist sowohl für Foucault (in historischer Perspektive), als auch für

Deleuze (als Verfasstheit des Denkens selbst), von *Brüchen* gekennzeichnet und damit im weitesten Sinne von der Differenz beherrscht. Eine solche Perspektive hat folglich die Möglichkeit nicht nur Veränderung zu denken, sondern auch das absolut Neue, den Umsturz und eine uneingeschränkte Freiheit und es wird zu zeigen sein, wie ein der permanenten Revolution verpflichtetes epistemologisches beziehungsweise erkenntnistheoretisches Modell auch ihre politischen Aussagen zu dieser Zeit prägt. Das reine Wissen jedenfalls, oder etwa das Wissen vom Wissen, scheinen jederzeit zur vollständigen Revision fähig, weshalb für Deleuze nicht weniger als für Foucault die Forderung nach einem allumfassenden und revolutionären Umbruch zu dieser Zeit nicht einfach nur Utopie zu sein scheint.

Die *Revolte* betrifft dann die Ebene der *Macht* und in dieser Phase werden Foucault und Deleuze bereits weit davon entfernt sein, einen absoluten Umsturz der Verhältnisse zu denken oder als realistisch zu propagieren. Durch die Analyse der Macht und des Individuums innerhalb der von ihr geprägten Strukturen tritt zu dieser Zeit vielmehr ein Denken in den Vordergrund, welches Aspekte der Totalisierung, des historischen Rückschritts und die Gefahr einer allumfassenden Determination betont. So wie der zielgerichtete Fortschritt letztlich nur linear gedacht werden kann, so zeigt sich hier, dass auch eine fortschreitende Instrumentalisierung des Subjekts und eine entsprechende Dystopie eine Kette von Ereignissen, also wenigstens einen übergreifenden Zusammenhang postulieren muss. Der Blick auf den Status quo geht hier mit einer Perspektive einher, welche die institutionellen und diskursiven *Transformation* in den Mittelpunkt rückt, wodurch die Brüche, von welchen das Wissen noch beherrscht ist, verabschiedet werden. Während also das Wissen einen absoluten Neubeginn wenigstens zu denken gestattet, scheint ein Blick in das Netzwerk der Macht nur noch eine fortschreitende Herrschaft und Beherrschung zum Vorschein zu bringen. An dieser Stelle bleibt somit höchstens noch Raum für die Hoffnung auf maßvolle Veränderung und diese Idee und ihr theoretisches Fundament soll der Begriff *Revolte* zum Ausdruck bringen. In dem zu dieser Zeit prägenden Kontext wird folglich eine im weitesten Sinne an Hegel orientierte Form von Veränderung verhandelt, eine fortschreitende Einheit vermittelt der Identität und schließlich eine entsprechende Totalisierung.

Der *Widerstand* wiederum betrifft dann die Ebene des *Subjekts* und Foucault und Deleuze werden mit dessen Entdeckung noch eine weitere Verschiebung vornehmen. Da sich ihr Denken jetzt an der Praxis des Einzelnen orientiert, und nicht mehr am Wissen selbst oder einer als allumfassend auftretenden Macht, tritt in der letzten Phase ihres Schaffens der Begriff der Existenz in den Mittelpunkt. Eingebettet in Wissen und Macht ist es an dieser Stelle das Subjekt selbst dem die Aufmerksamkeit gilt und Foucault und Deleuze versuchen mittels dieser Dimension sowohl die Freiheit zu retten, die auf der Ebene des Wissens noch uneingeschränkt möglich scheint, als auch

das Verhaftet sein in den Status quo zu berücksichtigen, das sich im Zuge der Machtanalysen als unumgänglich erwiesen hat. *Der Widerstand wird entsprechend als Aufforderung verstanden eine – jenseits der theoretischen Hoffnung auf die Revolution, die nie zu kommen oder zumindest nur selten ihre Versprechen zu halten scheint, und der Revolte, die sich den Vorwurf gefallen lassen muss Veränderung nur institutionell und anhand von Reformen innerhalb eines (vor-)gegebenen Systems denken zu können, womit, wenn auch unwissentlich, zudem ein womöglich untragbares Fundament konserviert wird – uneingeschränkte Form von Freiheit als weiterhin erstrebenswert zu verteidigen, auch wenn diese sich dem Hier und Jetzt nicht mehr gänzlich enthoben wähnt.* Dieser Perspektive folgend widmen sich Foucault und Deleuze dem Subjekt also schließlich mit dem finalen Ziel, einerseits die für die Freiheit und das Neue erforderliche *Differenz* kompromisslos zu behaupten, wobei andererseits die *Einheit der Identität* nicht mehr gänzlich abgelehnt wird, denn auch dieser Aspekt scheint notwendig um ein Denken, insbesondere das von Veränderung, jenseits des Chaos zu gestatten. *Revolution, Revolte* und *Widerstand* werden entsprechend als je spezifische Modelle strukturellen und politischen Wandels begriffen, die zunächst einmal im Werk Deleuzes und Foucaults kenntlich zu machen sind, um sodann die damit einhergehenden Hoffnungen und Defizite verhandeln zu können.

Wie Veränderung sich ereignet oder herbeizuführen wäre kann demnach ganz unterschiedlich beantwortet werden und während das Wissen einen radikalen Bruch nicht scheut, wobei diese Form von Revolution einer weithin theoretischen Forderung zu entsprechen scheint, muss die Revolte, die den Wandel innerhalb der Strukturen der Macht und des Status quo zu denken versucht, sich scheinbar mit einer schleichenden Totalisierung auseinandersetzen und der Widerstand schließlich kann als Versuch gelesen werden, den Wandel jenseits solcherart Grenzen zu erforschen. Diese unterschiedlichen Dynamiken gilt es in den Texten Foucaults und Deleuzes entsprechend zu konkretisieren, um abschließend die Frage zu stellen, wie mittels der Praxis des handelnden Subjekts eine eigentlich paradoxe Form von Veränderung (die absolute Gleichzeitigkeit von Identität und Differenz) in den Blick gerät.

Es kann also festgehalten werden, dass sich die Perspektive, welche der Widerstand zu bieten scheint, erst jenseits der großen Fragen und je am Ende der Werke zeigt, wenngleich dieses Thema – die Freiheit zur „Selbst-Verwirklichung“ des Subjekts im Kontext von Wissen und Macht – bereits von Anfang an präsent sein mag. Allgemein formuliert könnte die Frage, die dergestalt auch eine gewisse Stringenz in den Bemühungen Foucaults und Deleuzes greifbar machen soll, an dieser Stelle folglich lauten: *Welches Wissen und welche Form der Machtverhältnisse sind mit einem grundsätzlich freien Subjekt zu vereinbaren?*

Entsprechend geht es Deleuze nicht weniger als Foucault in allen drei Phasen auch darum, wie der

Einzelne im Rahmen der Gesellschaft gedacht werden kann, wobei er zunächst noch als ein der Welt enthobenes Wissen, als rein kontemplatives Wesen erscheint, jederzeit fähig einen revolutionären Wandel zu durchlaufen, – um im nächsten Moment als Zahnrad im Getriebe der Macht wiederzukehren, als Subjekt, das nicht mehr ist als ein Auswuchs der Gesellschaft und somit im Strom eines ihm stets entgleitenden Denkens noch vor seinem ersten Wort gefangen. Je nachdem, wo die Hoffnung auf Veränderung folglich ansetzt, ergeben sich ganz unterschiedliche Betrachtungsweisen und während die Revolte den Weg einer fortschreitenden Identität und Totalisierung beschreibt, scheint auch die Forderung nach absoluter Freiheit paradoxe Gefahren zu bergen: denn sollte alles nur noch mittels der Differenz zu kommunizieren vermögen, wäre womöglich auch jedwede Form von Verbindlichkeit schlicht unmöglich und der erkämpfte Wandel nur fahler Ausdruck der Willkür. Konkreter könnte diese die Texte begleitende Problematik dann auch wie folgt formuliert werden: *Wie kann mittels des Subjekts Identität, also Teilhabe, Verantwortung und Solidarität, und Differenz, eine unhintergehbare Freiheit, zugleich denkbar gemacht und gelebt werden?*

Sowohl Deleuze als auch Foucault beschäftigt in diesem Kontext also die grundsätzliche Frage danach, wie Veränderung – entgegen einer Teleologie des Fortschritts oder als nihilistisches Chaos – im Rahmen der von Nietzsche als unhintergebar verkündeten Moderne überhaupt noch gedacht werden kann, ob ein Umsturz möglich beziehungsweise wünschenswert ist, wo er anzusetzen hätte und welche Hoffnungen ihn noch tragen könnten. Und wie zu zeigen sein wird, der Weg, der in ihren Werken beschritten wird, um einerseits eine Kritik des Bestehenden und andererseits entsprechende Konsequenzen auch konstruktiv – schöpferisch, und nicht nur aus der Kritik des Status quo heraus, in der vorherrschenden Form des Ressentiments – formulieren zu können, geht von der Reflexion des Wissens, zur Analyse der von (institutioneller) Macht zersetzten Gesellschaft und hin zum Einzelnen, also von der Hoffnung auf Revolution, zur – scheinbar unumgänglichen – Hinnahme der Revolte, um abschließend doch noch den Widerstand zu thematisieren, eine der Praxis verpflichtete Form von Veränderung, die beim handelnden Subjekt und im freien Spiel der gesellschaftliche Kräfte ansetzt. Zusammengefasst geht es im Verlauf dieser Abhandlung also um folgende Fragen: *Welches strukturelle Modell liegt der jeweiligen Werksphase zugrunde? Welche politische Einschätzung ist damit verbunden beziehungsweise der jeweiligen Theorie immanent und welche Probleme, Forderungen und Lösungsansätze gehen damit einher?*

2. Kant als Vorbote der Paradoxien einer unabgeschlossenen Moderne

Es wird somit zunächst einmal nach der je zu Grunde liegenden Struktur der Texte von Foucault

und Deleuze gefragt werden und um noch einen weiteren Bezug herzustellen, soll auch ein gewisser Anklang der vier kantischen Fragen bereits an dieser Stelle mitgedacht werden. Da Foucault sich von Anfang an mit Kant beschäftigt, ist anzunehmen, dass zumindest er von dieser Parallele auch bei der Einordnung seines eigenen Werks weiß. Die erste Frage, „Was kann ich Wissen?“, ist die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, sowie nach deren Grenzen und somit bei Kant eine Frage der kritischen Erkenntnistheorie, der *Kritik der reinen Vernunft*. Die zweite Frage, „Was soll ich tun?“, ist Teil der *Kritik der praktischen Vernunft* und diese ist eng mit der Frage nach den Möglichkeiten zur Anwendung des Wissens verbunden. Die dritte Frage, „Was darf ich hoffen?“, dargelegt in der *Kritik der Urteilskraft*, betrifft, neben der Analytik des Schönen und der Analytik des Erhabenen, zentrale Probleme des Glaubens. Kant beschreitet somit einen Weg, der von der Erkenntnistheorie zu ihrer praktischen Anwendung führt und auch die Frage nach dem Glauben nicht scheut, doch wesentlicher ist die letzte Frage, die dadurch dennoch nicht beantwortet scheint, „Was ist der Mensch?“. Und diese Frage, die in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* behandelt wird, ist nach Foucault nicht nur ein weiteres Thema Kants, sondern die Quintessenz seines Schaffens¹⁹, also das Thema mit welchem die drei anderen Kritiken unweigerlich verbunden sind. Die theoretischen und zugleich praktischen Probleme fließen demnach auch bei Kant in der Frage nach dem Subjekt zusammen und Foucault drückt dies in der *Einführung in Kants Anthropologie* folgendermaßen aus:

„Der einmal spezifizierte Inhalt der vierten Frage ist also nicht fundamental von dem Sinn unterschieden, den die drei ersten Fragen hatten. Ihre Beziehung auf die letzte bedeutet weder, daß sie in ihr verschwinden, noch, daß sie auf eine neue Fragestellung verweisen, die sie übersteigt: sondern ganz einfach, daß die anthropologische Frage, indem sie sie aufgreift, die Fragen formuliert, die sich auf sie selbst beziehen. Wir sind hier auf der Eben der strukturellen Begründung der anthropologico-kritischen Wiederholung.“²⁰

Im Anschluss an diese Einschätzung – die Frage des Wissens wird in der Moderne einen unweigerlichen Bezug zum Subjekt herstellen und die Hoffnung hegen mit der adäquaten Erkenntnis desselben (Anthropologie) alles adäquat erkennen zu können – wird später *Die Ordnung der Dinge* entstehen, in welcher Foucault ohne Umschweife den Tod des Menschen, der in der Moderne gleichermaßen als Quelle und nicht (mehr) explizierte Grenze des Wissen auftritt, verkündet²¹. Zugleich jedoch stellt sich die Frage, wie Foucault in Bezug auf sein Gesamtwerk dazu

19 Vgl. Foucault, *Einführung in Kants Anthropologie*, S. 113. „Daß Kant 25 Jahre lang Anthropologie unterrichtet hat, liegt zweifellos an etwas anderem als an den Anforderungen seines universitären Lebens; Diese Hartnäckigkeit ist an die Struktur des Kantischen Problems geknüpft [...]“

20 Foucault, *Einführung in Kants Anthropologie*, S. 76

21 Vgl. Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* 1, S. 55. „[Die] ganze Erkenntnis (die ihre eigene Gattung ausmacht) in einem System nach ihren ursprünglichen Quellen, Ableitungen, Umfang und Grenzen, nicht durch

kommt, sich als Denker inmitten seiner eigenen Kritik zu verorten; denn dass die kantischen Fragen sich in der anthropologischen Fragestellung wiederholen, sich schließlich in der Frage nach dem *Subjekt* versammeln, ist ja gerade der Vorwurf Foucaults gegenüber der Episteme der Moderne, der sogenannten Episteme Mensch. Oder genauer gesagt, ist es die Tatsache, dass sie sich in diesem Raum bewegt, aber noch nicht einmal die von Kant gezogenen kritischen Grenzen einhalten will und somit den Mangel als positives Fundament des Wissens ausbitt:

„Die Anthropologie als Analytik des Menschen hat mit Sicherheit eine konstitutive Rolle im modernen Denken gespielt. [...] Diese empirischen Synthesen mußten woanders als in der Souveränität des 'Ich denke' gesichert werden. Sie mußten dort gesucht werden, wo genau jene Souveränität ihre Grenze findet, das heißt: in der Endlichkeit des Menschen, die ebensowohl die des Bewußtseins wie die des lebenden, sprechenden und arbeitenden Individuums ist. Das hatte Kant bereits in der Logik formuliert, als er seiner traditionellen Trilogie eine letzte Fragestellung hinzufügte: die drei kritischen Fragen (1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?) sind auf eine vierte bezogen und gewissermaßen ihr in Rechnung gestellt: 'Was ist der Mensch?' Diese Frage durchzieht, wie wir sahen, das Denken seit dem Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Sie nimmt unter der Hand und im voraus die Vermengung des Empirischen und Transzendentalen vor, deren Teilung Kant indessen gezeigt hatte.“²²

Diese zentrale Denkfigur der Moderne ist somit bereits bei Kant als geradezu zwingend angelegt. Da kein Gott mehr für eine gemeinsame und verbindliche Ordnung bürgt und auch kein reines Denken, ist danach zu fragen, inwiefern der Mensch als empirisches Wesen diese Aufgabe weiterhin bewerkstelligen kann. Nach Foucault kommt dieser Lösungsversuch jedoch weit weniger einem unumstößlichen Fundament gleich, als schlicht einem „anthropologischen Schlaf“²³: Der Mensch versucht ausgehend von der Erkenntnis seiner selbst, einer empirisch-anthropologischen Bestimmung, ein positives Wissen zu generieren, vergisst jedoch, dass bei Kant – für Foucault folglich schlicht ein „Vergessen[s] der Kritik“²⁴ – das Ding an sich, welches in diesem Fall der Mensch selbst als empirisches Wesen (Objekt der Erkenntnis, beispielsweise im Diskurs der Medizin, der so beinahe exemplarisch die Endlichkeit zum Fundament des Wissens erklärt) wäre, nicht erkannt werden kann, also keiner reinen Erkenntnis (wie sie das reine *cogito* als Reflexion ohne Inhalt verspricht) entspricht und demnach auf der Ebene des Scheins verbleibt. Dies formuliert

einen flüchtigen Umkreis zu bezeichnen, sondern vollständig und zu jedem Gebrauch zu bestimmen.“

22 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 410

23 Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 410

24 Vgl. Foucault, *Einführung in Kants Anthropologie*, S. 114. „Man wollte aus ihr [der Anthropologie] (was nur eine andere Modalität des gleichen Vergessens der Kritik ist) das Feld der Positivität machen, in dem alle Humanwissenschaften ihr Fundament und ihre Möglichkeit finden; während sie in der Tat nur die Sprache der Grenze und der Negativität sprechen kann [...]“

Foucault in der *Ordnung der Dinge* dann wie folgt:

„Jede empirische Erkenntnis, vorausgesetzt, daß sie den Menschen betrifft, gilt als mögliches philosophisches Feld, in dem sich die Grundlagen der Erkenntnis, die Definition ihrer Grenzen und schließlich die Wahrheit jeder Wahrheit enthüllen muß. Die anthropologische Konfiguration der modernen Philosophie besteht in der Spaltung des Dogmatismus, darin, ihn in zwei verschiedene Ebenen aufzuspalten, die sich gegenseitig stützen und gegenseitig begrenzen: Die präkritische Analyse dessen, was der Mensch in seiner Essenz ist, wird Analytik all dessen, was sich im allgemeinen der Erfahrung des Menschen geben kann.“²⁵

Dieses Fundament des Wissens nennt Foucault entsprechend die „empirisch-transzendente Dublette“²⁶, eine Figur, die letztlich schlicht eine Zirkularität beschreibt, da der Mensch ausgehend von sich selbst über sich selbst und sodann über die Welt Aussagen trifft, die den Anspruch objektiver, zeitloser und verallgemeinerbarer Geltung haben, was Foucault entsprechend als „transzendente Anmaßung“²⁷ kritisiert.

Dennoch wird Foucault auch von seinem Werk schließlich behaupten, er habe die letzte Periode seines Schaffens der Frage nach dem Subjekt gewidmet. Es lässt sich jedoch selbst anhand dieser kurzen Annäherung schon erahnen, dass Foucault versuchen wird, das Subjekt nicht ausgehend von sich selbst oder einer rein theoretischen Erkenntnis seiner selbst zu denken (diese Entwicklung, die bis in sein Spätwerk reicht nimmt Foucault eigentlich bereits in der *Einführung in Kants Anthropologie* vorweg, da er schon in diesem Text Kant bescheinigt, durch die Praxis des Weltbürgers und die Orientierung an dessen Verhalten, die Konsequenz aus der in den Kritiken aufgeworfenen und doch unmöglich auf dieser Ebene zu beantwortenden Frage nach dem Subjekt gezogen zu haben²⁸), und in dieser Perspektive formuliert er entsprechend wegweisend in der *Ordnung der Dinge* die hier noch etwas diffus auftretende Hoffnung, dass einst der Mensch wieder fernab der Episteme Mensch zu denken vermöge:

„Man glaubt, daß es ein Paradox ist, wenn man einen Augenblick lang annimmt, was die Welt und das Denken und die Wahrheit sein könnten, wenn der Mensch nicht existierte. Wir sind nämlich so durch die frische Evidenz des Menschen verblendet, daß wir nicht einmal die Zeit, die jedoch nicht allzu fern ist, in der die Welt, ihre Ordnung, die menschlichen Wesen, aber nicht der Mensch

25 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 411

26 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 388

27 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 411

28 Vgl. Foucault, *Einführung in Kants Anthropologie*, S. 45. Hier scheint beispielsweise auch Seneca und die im Stoizismus an der Übung orientierte Praxis des Lebens bereits anzuklingen: „Nun sieht man, wie die Bewegungen des Körpers, so bestimmend sie auch sein mögen (des Lebens und des Todes, des Wachens und des Schlafs, des Denkens und des Nicht-Denkens), gemeistert werden können durch die Bewegungen des Gemüts und ihre freie Übung.“

existierten, in unserer Erinnerung bewahrt haben.“²⁹

Wo also zunächst noch der Dogmatismus herrscht, eine Welt die sich im Vertrauen auf eine göttliche Ordnung ihr Wissen erschafft, ist nun eine Welt entstanden, die sich im Vertrauen auf den Menschen selbst und die Anmaßungen seiner Selbsterkenntnis strukturiert und eben diese Form des Wissens gilt es nach Foucault zu überwinden. Es bleibt also wesentlich danach zu Fragen, wie sowohl bei Foucault, als auch bei Deleuze die Fäden von Wissen und Macht wieder im Subjekt zusammenlaufen können, ohne mit denselben Problemen konfrontiert zu sein. Die sich an dieser Stelle aufdrängende Frage müsste folglich lauten: *Wie lässt sich das Denken von Foucault und Deleuze im Kontext der Paradoxien des modernen Wissens als Lösungsstrategie begreifen?*

Da Foucault aber letztlich bereits von Anfang an davon weiß, dass die kantischen Fragen im Subjekt nicht nur wiederholt werden, sondern auch ihren vorläufigen Abschluss finden, kann einerseits davon ausgegangen werden, dass auch diese Frage zumindest implizit im Verlauf seines Schaffens bereits von Anfang an präsent sein müsste. Andererseits kann festgehalten werden, dass Foucault, obwohl er zunächst von einer schlichten Überwindung des modernen, um das Subjekt kreisenden Wissens träumt³⁰, sich schließlich selbst mit der Frage nach dem Subjekt konfrontiert sieht, auch wenn er in seinem Spätwerk versuchen wird den Menschen jenseits der Dynamik der empirisch-transzendentalen Dublette zu denken.

Einerseits scheint der Mensch als Bezugspunkt für die Moderne somit unerlässlich, andererseits wird dieser Bezugspunkt von Foucault mit seinem Relativismus konfrontiert, was ihn jedoch schlussendlich dennoch nicht abzuhalten scheint, den Menschen auch selbst wieder als Ordnungsstiftende Instanz einzuführen. Und ein erster Hinweis in welche Richtung ein solches Denken trotz der mit ihr verbundenen Kritik gehen könnte, findet sich dann beispielsweise in *Der Mut zur Wahrheit*, der letzten von ihm gehaltenen Vorlesung im vorletzten Absatz:

„Wahrheit des Lebens vor dem wahren Leben, in dieser Umkehrung hat die christliche Askese auf grundlegende Weise eine antike Askese verändert, die immer danach strebte, sowohl das wahre Leben als auch das Leben der Wahrheit zu führen und die zumindest im Kynismus die Möglichkeit behauptet, dieses wahre Leben der Wahrheit auch tatsächlich zu führen.“³¹

Dies sind sozusagen die abschließenden Worte Foucaults und sie analysieren die Möglichkeit eines wahren Lebens der Wahrheit. Die *Wahrheit* des Lebens steht dabei für eine bestimmte Form des Wissens, das jedoch der Praxis nicht entzogen ist, dem wahren *Leben*. Das wahre Leben der Wahrheit ist somit ein Leben, dass sich nicht an einem transzendenten oder transzendentalen Wissen

29 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 388

30 Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 462. „Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende.“

31 Foucault, *Der Mut zur Wahrheit*, S. 435

orientiert, sondern innerhalb einer Gesellschaft Struktur gewinnt und dadurch, dass es sich in der Praxis zu bewähren und zu bewahrheiten hat. Abseits der reinen Theorie geht es Foucault hier somit um eine authentische, also gelebte und auch lebbare Form der Wahrheit.

Foucault, der der christlichen Askese, die sich der Transzendenz der Wahrheit und der abstrakten Selbsterkenntnis (Beichte) verpflichtet, hier den Kynismus entgegenhält, für den das Wissen gelebt werden muss, versucht also ein Wissen zu formulieren, welches sich nicht jenseits des Menschen seiner Geltung versichern muss und ihm ein abstraktes Gesetz vorschreibt, sondern eines, das den handelnden Menschen – wieder – in den Mittelpunkt rückt. Dieses Wissen vermag somit nicht mehr die unumstößliche Wahrheit des Menschen zu fixieren, vielmehr soll ein praktisches und durch die Praxis geformtes Wissen das Subjekt im Leben anleiten, – möglichst frei, wenngleich nicht vollkommen orientierungslos.

In umgekehrter Reihenfolge und Priorität verfährt Foucault demnach an dieser Stelle, um nun die Freiheit des *Subjekts* mit der *Macht* und den Strukturen der Gesellschaft zu konfrontieren, und ein derart erprobtes *Wissen* – Selbstpraktiken, Askese, Ästhetik der Existenz – soll auch die Annäherung dieser Bereiche wieder in den Blick bekommen. Jedoch, wie sich im Hinblick auf Kants Kritiken und die *Einführung in Kants Anthropologie* bereits sagen lässt, ohne dabei eine heimliche Vermengung oder eine Überschreitung der Grenzen und Geltungsbereiche des jeweiligen Feldes vorzunehmen. Weder soll also das empirische (vermeintliche Eigenschaften des Menschen oder bestimmte von der Allgemeinheit anerkannte Sitten) für ein unumstößliches Wissen (Transzendentalisierung) bürgen, noch ein transzendentes oder transzendentes Wissen, ein neuer Dogmatismus das Leben des Menschen bestimmen. Oder anders ausgedrückt, weder hat der Mensch ein bestimmbares Wesen, sodass einer bestimmten Anthropologie die Möglichkeit zur Vollendung des Menschen innerhalb einer Utopie greifbar würde, noch gibt es überzeitliche oder göttliche Wahrheiten und Gesetze, die dem Menschen sein Wesen und den Weg zum Glück ein für allemal diktieren könnten.

Revolution, *Revolte* und *Widerstand* sollen in diesem Kontext entsprechend als Versuch verstanden werden, die beiden ersten Konzepte, also ein am Wissen orientiertes Denken und ein von der Gesellschaft ausgehendes Wissen zu analysieren, deren Struktur und politische Aspekte zur Sprache zu bringen, sowie die dazugehörigen Defizite, um schließlich anhand der Konstitution des Selbst ein Konzept zu betrachten, welches es sich zur Aufgabe machen will, die Vorzüge beider Theorien jenseits ihrer Anmaßungen zu bewahren. Diese Perspektive soll abschließend anhand des Widerstands formuliert werden, der somit die Hoffnungen der Revolution und die Vorteile der Revolte vereinen will: Ein freies Subjekt, das sich dennoch nicht in der schlichten Differenz zum Gegebenen, zu sich selbst und der Gemeinschaft erschöpft.

II. Nietzsches Problematisierung der Moderne im Rahmen von Apollon und Dionysos

In diesem Abschnitt soll Friedrich Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Dionysischen und Apollinischen als Vorzeichen der Konflikte des modernen Denkens betrachtet werden. Für Foucault und Deleuze lässt sich diese Einschätzung insofern bestätigen, als festzustellen ist, dass sie in ihren Werken ganz fundamental von Nietzsche beeinflusst sind³². Bei Foucault ist zudem festzuhalten, dass er mit Nietzsche und seinem Konzept des Übermenschen exakt den Raum der Defizite des modernen Wissens sowohl benannt als auch in Überwindung begriffen sieht:

„Man begreift die Erschütterungskraft, die das Denken Nietzsches hat haben können (und für uns noch bewahrt), als es in der Form des bevorstehenden Ereignisses die Verheißung und Drohung ankündigte, daß der Mensch bald nicht mehr existieren werde, sondern der Übermensch.“³³

Um sich dieser Thematik also zu nähern, soll hier *Die Geburt der Tragödie*, Nietzsches erste philosophische Veröffentlichung, einleitend betrachtet werden. Diese analysiert eine Dynamik, die sich zwischen einem apollinischen und einem dionysischen Prinzip abspielt und so soll zunächst auf deren grundlegende Attribute und Eigenschaften eingegangen werden. Da sich ihr Verhältnis außerdem aus einer impliziten Kritik an Platon speist, soll das Apollinische auch mit dessen erkenntnistheoretischen Prämissen in Verbindung gebracht werden.

In einem weiteren Schritt soll dann gezeigt werden, dass obwohl Nietzsche einige der mit der *Geburt der Tragödie* verbundenen Aussagen bald lautstark in Frage stellt, die grundsätzliche Stoßrichtung dennoch auch in seinem späteren Werk, namentlich in *Die fröhliche Wissenschaft* und in *Also sprach Zarathustra*, noch von Bedeutung ist. Entsprechend dieser Annahme wird bei Nietzsche bereits zu Beginn seines Schaffens eine Fragestellung eröffnet, die sich einer schnellen Lösung verweigert. Und diese Frage betrifft allgemein gesprochen das *Verhältnis* von Apollon und Dionysos und so soll diese Dynamik in einem abschließenden Schritt anhand der Konzeption der ewigen Wiederkunft und der Idee des Übermenschen einer „Versöhnung“ angenähert werden. Da sowohl Deleuze als auch Foucault davon ausgehen, dass Nietzsche – damit – die wesentlichen Konflikte der Moderne bereits vorwegnimmt, soll abschließend auch nach ersten Parallelen der jeweiligen Lösungsstrategien gefragt werden.

1. Apollon und die Klarheit der Form

Einer der ersten, der neben Kant bewusst und möglichst unvoreingenommen nach dem Wesen des Wissens seiner Zeit fragt, ist für Deleuze und Foucault Nietzsche. Und während für Kant mit der Frage der Kritik noch die Hoffnung auf ein tragendes Fundament des Wissens verbunden ist, radikalisiert Nietzsche diese Kritik und verkündet nicht nur den Tod Gottes – das Fundament des vorherigen Wissens – sondern im selben Atemzug auch den des Subjekts, da auch der Mensch seiner Ansicht nach keine Instanz zur Stiftung einer verlässlichen Ordnung darstellt. Damit ist Nietzsche also bereits exemplarisch für die Kritik an und innerhalb der Moderne und zudem ist

32 Foucault und Deleuze haben nicht nur jeweils Aufsätze zu Nietzsche veröffentlicht und in ihren Büchern – beziehungsweise Deleuze zudem in dem Buch *Nietzsche und die Philosophie* explizit – immer wieder auf ihn verwiesen, sie waren auch gemeinsam dafür zuständig in Frankreich die Nietzsches Gesamtausgabe herauszugeben (Vgl. Foucault, *Foucault und Deleuze möchten Nietzsche sein wahres Gesicht zurückgeben*, in: *Dits et Ecrits. Band I*, S. 708-712).

33 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 388.

seine Verkündigung des Übermenschen ein erster Hinweis auf einen Versuch zur Überwindung des modernen Wissens. Und an seine Kritik und die damit einhergehende Antizipation des Übermenschen werden dann auch Foucault und Deleuze an vielen Stellen anknüpfen. Im Folgenden soll also der Weg der Kritik Nietzsches nachgezeichnet werden, um zu verstehen, woran Foucault und Deleuze mit ihren Analyse explizit und implizit immer wieder anschließen. Und da in der hier verfolgten Perspektive die Frage nach dem Verhältnis von Differenz und Identität, von Formlosigkeit und Form – welches Nietzsche mittels der Gottheiten Apollon und Dionysos in den Blick nimmt – für die Probleme des Wissen jenseits der Episteme Mensch von zentralem Interesse ist, soll auch bei Nietzsche eingehend nach deren Konstellation gefragt werden.

Um also einen kritischen Blick insbesondere auf das Denken seiner eigenen Zeit zu entwickeln, betrachtet Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie* und entsprechend noch ganz am Anfang seines Schaffens, zwei Prinzipien die seiner Ansicht nach für das antike Denken ausschlaggebend sind, Apollon und den von außerhalb – aus dem ägyptischen Gotteskult – auf diesen hereinbrechenden Dionysos. Apollon wird dabei wesentlich mit dem Aspekt der Struktur, der Form, der Einheit, dem principium individuationis, dem delischen Orakel, also dem „Erkenne dich selbst“, mit allem Festen, Klaren und Unveränderlichen assoziiert und ganz allgemein mit der bildnerischen Kunst:

„An ihren beiden Kunstgottheiten, Apollo und Dionysus, knüpft sich unsere Erkenntnis, dass in der griechischen Welt ein ungeheurer Gegensatz, nach Ursprung und Zielen, zwischen der Kunst des Bildners, der apollinischen, und der unbildlichen Kunst der Musik, als der des Dionysus, besteht [...]“³⁴

Apollon, der als A-pollon für das Nicht-Viele steht, schlägt, sozusagen als Bildhauer der Erkenntnis, die schöne und einzig ideale Form aus dem groben und unförmigen Stein heraus und eigentlich befreit er bei dieser Tätigkeit auch nur das bereits darunter liegende Bild. Zumindest, wenn man Apollon und die platonische Ideenwelt miteinander in Verbindung bringt, was durchaus nahezu liegen scheint. Auch Platons Welt der Ideen ist eine Welt idealer Formen, ewig wählender Bilder, und so wie sich Apollon dem unförmigen Stein mit dem Hammer nähert, so nähert sich bei Platon das Wissen der Welt und ihrem verborgenen Urbild. Die Beziehung zwischen der Welt der Ideen, die in emanativer Relation zum Diesseits steht, zur irdischen Welt als ihrem Abbild, folgt einem klaren Schema. Es gibt eine perfekte Form für das Akzidentielle und jede Beziehung zwischen der erhabenen Idee des Guten und den zumindest guten Ideen im irdischen ist eine der Ähnlichkeit:

„Ich will also versuchen, dir den Begriff der Ursache aufzuzeigen, womit ich mich beschäftigt habe, und komme wiederum auf jenes Abgedroschene zurück und fange davon an, dass ich voraussetze,

34 Nietzsche Friedrich, KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*, S. 25

es gebe ein Schönes an und für sich, und ein Gutes und Großes und so alles andere [...]. Nenne es nun Anwesenheit oder Gemeinschaft, wie nur und woher sie auch komme, denn darüber möchte ich nichts weiter behaupten, sondern nur, daß vermöge des Schönen alle schönen Dinge schön werden.“³⁵

Und diese tautologisch anmutende Ähnlichkeit ist notwendig, da Platon die Welt selbst schlicht als formlose Materie und als *unbestimmte Zweiheit* denkt, zumindest so lange als sie nicht mit Bezug zum Reich der Ideen gedacht wird. Was also die Form in die Formlosigkeit bringt ist nicht nur ein Verhältnis der Ähnlichkeit, sondern auch der Abhängigkeit, wenn auch von einem Ideal des Guten, Schönen und schließlich der Einheit selbst. Variation und Pluralität der Gedanken, wie sie die Sophisten ihrem Spiel mit der Wahrheit entlocken, kann bei Platon nur ein Fehltritt sein und entsprechend gibt es eine Notwendigkeit der Gefolgschaft gegenüber den Imperativen der unantastbaren Ideale.

Zudem ist diese Verbindung wenig abstrakt und dennoch absolut theoretisch. Inspiriert von der euklidischen Geometrie erkennt sie die Möglichkeit perfekter Figuren im Denken, beispielsweise die Form des Kreises. Doch jedes Verfahren der Annäherung, also der Ähnlichkeit, ob mathematisch und mit Hilfe der selbst unendlichen Kreiszahl π , also unendlich genau und doch niemals exakt, oder praktisch und also mit der stets etwas ungeschickten Hand, bleibt hinter dem erdachten Urbild zurück. Mit den Worten Sartres ist dieses Verhältnis eben schlicht ein Verfahren, dass das „Unendliche im Endlichen“³⁶ zum Vorschein bringt. Die absolute Perfektion, zumindest der Möglichkeit nach. Es lässt sich somit festhalten, dass weder die Natur, noch der Mensch, jemals eine solche Form hervorgebracht haben und so scheint es eben sinnvoll, diese Ideen in ein Jenseits zu verlagern, als eine Wirklichkeit des Gedachten und ewiges Ziel der Nachahmung³⁷. Und nicht nur sind die Ideen Ziel der Nachahmung, auch das Wissen um die Ideen ist Nachahmung in der Form des Erinnerns, der Anamnesis, denn in der Welt sind höchstens Hinweise versteckt, Verweise auf die Urbilder welche es zu deuten, zu ergänzen und so zu erklären gilt. Letztlich stellt man sich dabei jedoch schlichtweg vor, woran die unsterbliche Seele sich noch erinnert:

„[...] [W]enn die Menschen gefragt werden und einer sie nur recht zu fragen versteht, sie alles selbst sagen, wie es ist, da doch, wenn ihnen keine Erkenntnis einwohnte und richtige Einsicht, sie nicht imstande sein würden, diese zu tun. Und wenn man sie zu den geometrischen Figuren führt oder

35 Platon, *Phaidon*, S. 68-69 [100 b-101 d]

36 Vgl. Sartre Jean-Paul, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, S. 13

37 Vgl. Platon, *Phaidon*, S. 26 [72 e]. „[...] [N]ach jenem Satz, o Sokrates, wenn er richtig ist, den du oft vorzutragen pflegst, daß unser Lernen nichts anderes ist als Wiedererinnerung und daß wir deshalb notwendig in einer früheren Zeit gelernt haben mußten, wessen wir uns wiedererinnern, und daß dies unmöglich wäre, wenn unsere Seele nicht schon war, ehe sie in diese menschliche Gestalt kam; so daß auch hiernach die Seele etwas Unsterbliches sein muss.“

etwas Ähnlichem, so zeigt sich dabei am deutlichsten, daß sich dies so verhält.“³⁸

Und dass die Geometrie nur als Metapher für das Denken dient, ändert nichts daran, dass eine Struktur, die sich in Nachahmung und Erinnerung erschöpft, selbst einen Zirkel, einen nahezu perfekten Kreis beschreibt, zumindest betreffend die Forderung nach einem begründeten Denken und einer ausweisbaren Ursache. *Das Jenseits – die Wirklichkeit des Gedachten – vermittelt durch das Denken und schließlich das Denken selbst bürgen so für das Gedachte.* Dieser Perspektive folgend sind Apollon und die Welt der theoretischen Ideen und abstrakten Ideale nicht mehr weit voneinander entfernt, denn beide stehen sie prinzipiell für das Geistige, die Erhabenheit der Theorie, die Klarheit der Form und ein entsprechendes Wissen. Kurz, sie stehen beide für das kontemplative Leben:

„Der Plastiker und zugleich der ihm verwandte Epiker ist in das reine Anschauen der Bilder versunken. Der dionysische Musiker ist ohne jedes Bild völlig nur selbst Urschmerz und Urwiederklang desselben.“³⁹

Die ideale Form in der geistigen Anschauung, die jedoch bei genauerem Hinsehen keinen Platz mehr für Interpretationen, keine Freiheit und keine Wahl lässt. Apollon steht somit nicht anders als die Ideen Platons dafür, dass die formlose und unbestimmte Welt einem geistigen Vorbild unterworfen werden muss. Der Bildhauer ist stets bestrebt die Ideale Form zu erschaffen, die er letztlich jedoch ausschließlich seinem Denken verdankt. Und auch der platonische Mensch wäre ohne die Erinnerung an die Ideen so nur der Meinung hörig und des Guten nicht fähig. Die Welt würde wieder im formlosen Durcheinander versinken:

„Dass diese Wirkung aber nöthig sei, dies würde Jeder am sichersten, durch Intuition, nachempfinden, wenn er einmal, sei es auch im Traume, in eine althellenische Existenz sich zurückversetzt fühlte: im Wandel unter hohen ionischen Säulengängen, aufwärtsblickend zu einem Horizont, der durch reine und edle Linien abgeschnitten ist, neben sich Widerspiegelungen seiner verklärten Gestalt in leuchtendem Marmor, rings um sich feierlich schreitende oder zart bewegte Menschen, mit harmonisch tönenden Lauten und rhythmischer Gebärdensprache – würde er nicht, bei diesem fortwährenden Einströmen der Schönheit, zu Apollo die Hand erhebend ausrufen müssen: „Seliges Volk der Hellenen! Wie groß muss unter euch Dionysus sein, wenn der delische Gott solche Zauber für nöthig hält, um euren dithyrambischen Wahnsinn zu heilen!“⁴⁰

38 Platon, Phaidon, S. 26 [73b]

39 Nietzsche, KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*, S. 44

40 Nietzsche, KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*, S.155-156

2. Dionysos als Künstler des Lebens und die Kunst der Transfiguration

Im Gegensatz zu Apollon steht Dionysos für die Musik, also das unstete und undefinierbare Schwingen der Seite, aber natürlich auch für das Rauschen, die Formlosigkeit, für Indifferenz, Chaos, die Auflösung des Ich, das sich Ver-formen, sowie für das Ur-Eine⁴¹, das aber eine tragische Zerrissenheit ausdrückt und allgemein für alles Vergängliche und die ganze wilde Mannigfaltigkeit und Vielheit der Natur:

„Das *Uebermaass* enthüllte sich als Wahrheit, der Widerspruch, die aus Schmerzen geborene Wonne sprach von sich aus dem Herzen der Natur heraus. Und so war, überall dort, wo das Dionysische durchdrang, das Apollinische aufgehoben und vernichtet. Aber eben so gewiss ist, dass dort, wo der erste Ansturm ausgehalten wurde, das Ansehen und die Majestät des delphischen Gottes starrer und drohender als je sich äusserte.“⁴²

Dionysos und Apollon sind somit Antagonisten und in ihrem Gefolge bekämpfen sich das Viele und das Eine, Differenz und Identität, das Formlose und die ideale Form, Maßlosigkeit und Grenze, die Auflösung und das Ich, sowie Exzess und Beherrschung. Die dionysischen Attribute sind dabei an das Wesen der Natur angelehnt und im Gegensatz dazu entsprechen die Attribute Apollons eben deren Vergeistigung. Es ist demnach der Geist, die Klarheit der Theorie, die Ordnung in das unberechenbare Durcheinander der Welt und die Maßlosigkeit der Gefühle bringen soll. Dionysos jedoch ist unfähig seine Wankelmütigkeit gegen die Weisheit apollinischer Satzungen zu tauschen. Ein Kampf zwischen der rohen Natur und den gezähmten Formen der Kultur, der zunächst keinen Kompromiss zu erlauben scheint. Ist die Formlosigkeit, die unbestimmte Angst vor dem chaotischen Nichts, einmal den Bildern der reinen Anschauung unterworfen, so wird sie kaum mehr zugelassen, wo hingegen Dionysos seinerseits versucht das Apollinische aufzubrechen und dessen vermeintliche Sicherheit zu vernichten. Dadurch ist Dionysos in seinem Zerstörungsdrang letztlich noch nicht einmal mehr politisch motiviert, während Apollon bereits auf die große Politik verweist: „Ist es doch bei jedem bedeutenden Umsichgreifen dionysischer Erregungen immer zu spüren, wie die dionysische Lösung von den Fesseln des Individuums sich am allerersten in einer bis zur Gleichgültigkeit, ja Feindseligkeit gesteigerten Beeinträchtigung der politischen Instincte fühlbar macht, so gewiss andererseits der staatenbildende Apollo auch der Genius des principii individuationis ist und Staat und Heimatsinn nicht ohne Bejahung der individuellen Persönlichkeit

41 Vgl. Nietzsche, KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*, S. 38. Das Ur-Eine ist bei Nietzsche einerseits mit der Annahme verbunden „dass das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle, zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein, zu seiner steten Erlösung braucht“. Andererseits gibt es jenseits dieser Verortung noch die metaphysische Annahme der Vereinigung mit dem Ur-Einen, „das Zerbrechen des Individuums und sein Einswerden mit dem Ur-Sein“. (Nietzsche, KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*, S. 62)

42 Nietzsche, KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*, S. 41

leben können. Von dem Orgiasmus aus führt für ein Volk nur ein Weg, der Weg zum indischen Buddhismus, der, um überhaupt mit seiner Sehnsucht in's Nichts ertragen zu werden, jener seltenen ekstatischen Zustände mit ihrer Erhebung über Raum, Zeit und Individuum bedarf [...]. Eben so nothwendig geräth ein Volk, von der unbedingten Geltung politischer Triebe aus, in eine Bahn äusserster Verweltlichung, deren grossartigster, aber auch erschrecklichster Ausdruck das römische Reich ist.“⁴³

Der Kult der Natur gegen die Prinzipien der Kultur. Rausch und Entrückung gegen Recht und Ordnung. Das Zulassen des eigenen Nichts und der unberechenbaren Existenz und ein zum Imperialismus gesteigerter Heimatsinn. Formlosigkeit und Form verweisen somit bei Nietzsche auch auf die strukturelle Ausprägung von Staat und Gesellschaft: Das Ich und der Staat gehören dabei ebenso zusammen, wie die Auflösung des Ich und eine religiös oder mystisch inspirierte Gemeinschaft.

Bekanntlich hat Nietzsche die *Geburt der Tragödie* später selbst für derlei pessimistisch-romantische Anflüge hart kritisiert. Dennoch veröffentlicht Nietzsche im Jahr 1886, sechzehn Jahre nach ihrem ersten Erscheinen, die Tragödienschrift erneut, erweitert um ein Vorwort, den *Versuch einer Selbstkritik*. In diesem Jahr schreibt er außerdem die *Vorrede zur zweiten Ausgabe der fröhlichen Wissenschaft*. Es ist also durchaus naheliegend, dass diese Bücher auch einen Zusammenhang aufweisen und die Inhalte der Tragödienschrift nicht einfach obsolet geworden sind. In dem neu erschienen Vorwort zur *Geburt der Tragödie* resümiert Nietzsche über das Verhältnis von Apollon und Dionysos dann folgendermaßen:

„Und das ungeheure Phänomen des Dionysischen? Was, aus ihm geboren, die Tragödie? – Und wiederum: das, woran die Tragödie starb, der Sokratismus der Moral, die Dialektik, Genügsamkeit und Heiterkeit des theoretischen Menschen – wie? könnte nicht gerade dieser Sokratismus ein Zeichen des Niedergangs, der Ermüdung, Erkrankung [...] sein?“⁴⁴

Dionysos steht in der *Geburt der Tragödie* zunächst für den Bezug zum Ur-Einen als produktives, wenngleich gewaltsames, zerrissenes und undurchschaubares Prinzip der Natur. Das Leben als Entstehen und Vergehen und deren dennoch gemeinsames Band jenseits jedweder Individuation. Dieses Prinzip kann jedoch nicht ausgedrückt werden, da es ein zu grausames und das Denken überschreitendes Wissen ist, dass eher der Ekstase gleicht und so verbleibt Dionysos, zumindest als Erkennender, auf der Ebene des Scheins.

Die Erfahrungen, die sich im dionysischen abspielen, würden demnach, entsprechend der Natur, keinerlei dauerhafte Ordnung und keine *konstruktive* Produktivität zulassen, weshalb sie von

43 Nietzsche, KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*, S. 133

44 Nietzsche, KSA 1, *Die Geburt der Tragödie. Versuch einer Selbstkritik*, S. 12

Apollon aufgefangen werden müssen. Dieser lindert das Erlebte und um dennoch die Erinnerung daran lebendig zu halten bedient er sich der Tragödie, als gesellschaftlich akzeptabler Form zur Überschreitung. Die Tragödie ist also, wenn man sie von der Erkenntnis des Ur-Einen her betrachtet, bereits der Schein des Scheins. Und was Nietzsche dann anhand von Sokrates kritisiert, ist, dass selbst diese Ebene der Kompensation noch vergessen wird. Der Sokratismus steht folglich für die endgültige Vergeistigung des Apollinischen in einer Welt der Ideen, ein Leben zu Gunsten der „Heiterkeit des theoretischen Menschen“. Entsprechend verkörpert dieser ein Vergessen des Vergessens, die von Nietzsche kritisierte Hinterwelt der Hinterweltler, den theoretischen Glauben an die Metaphysik und metaphysische Werte: „[...] Absterbende waren es, die verachteten Leib und Erde und erfanden das Himmlische [...]“.⁴⁵

Dionysos hingegen steht für die einfache Nähe zum Unergründlichen und in der *Vorrede zur zweiten Ausgabe der fröhlichen Wissenschaft* schreibt Nietzsche dazu folgendes:

„Wir glauben nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht. [...] Man sollte die Scham besser in Ehren halten, mit der sich die Natur hinter Rätsel und bunte Ungewissheiten versteckt hat. [...] Diese Griechen waren oberflächlich, aus Tiefe! [...] Sind wir nicht eben darin – Griechen? Anbeter der Formen, der Töne, der Worte? Eben darum – Künstler?“⁴⁶

Diese Thematik hat sich also in sechzehn Jahren auf den ersten Blick nicht wesentlich verändert. Die Wahrheit ist Schein, die Natur ist Rätsel und die Griechen sind immer noch ein gutes Beispiel für den Umgang mit dieser Misere. Doch werden jetzt die Griechen dafür gelobt, sich in den apollinischen Schein geflüchtet zu haben. Im Gegensatz zur *Geburt der Tragödie*, die noch eine romantisch-ekstatische Erfahrung als Kontrahenten zum Wissen ins Feld führt, wird nun eine fröhliche Vergeistigung scheinbar akzeptiert. Doch deren wesentlicher Kern ist eben das Wissen um die Unwissenheit, also die Verschwiegenheit der Natur und nur eine solche Oberflächlichkeit gilt es nach Nietzsche in der Kunst und als Kunst zu bejahen.

Es geht Nietzsche demnach in der *fröhlichen Wissenschaft* nicht darum, sich als theoretischer Mensch von allem Dionysischen zu verabschieden, sondern weiterhin darum, das Vergessen des Vergessens anzugreifen, also die reine Wissenschaft und ihren unreflektierten Positivismus. Und so verdankt sich auch der von ihm gepriesene Perspektivismus und die Kritik an der Einfalt der Wissenschaft weiterhin dem Dionysischen⁴⁷.

45 Nietzsche, KSA 4, *Also sprach Zarathustra*, S. 37

46 Nietzsche, KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft. Vorrede zur zweiten Ausgabe*, S. 352

47 Vgl. Nietzsche, KSA 1, *Die Geburt der Tragödie. Versuch einer Selbstkritik*, S. 13 und 15. „[...] [D]enn das Problem der Wissenschaft kann nicht auf dem Boden der Wissenschaft erkannt werden [...]. Und diese Problem bleibt eben mit Dionysos verbunden: „[...] bleibt doch auch heute noch für den Philologen auf diesem Gebiete beinahe Alles zu entdecken und auszugraben! Vor allem das Problem, d a s s hier ein Problem vorliegt, – und dass die Griechen, so

Im *Versuch einer Selbstkritik* schließt Nietzsche schließlich den Kreis der sich zwischen Natur – der *Geburt der Tragödie*, die er als zu romantisch empfindet – und Wissenschaft – wie sie *Die fröhliche Wissenschaft* versteht, also nicht im Sinne eines Sokratismus – aufspannt mit folgender Aussage:

„[...] [D]ie Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der der Lebens. . .“⁴⁸

Das Dionysische, verstanden als die Unergründlichkeit der Natur, bleibt also wesentlicher Motor der Kritik und Nietzsche will die Wissenschaft entsprechend dem freien Spiel der Künste angleichen. Die Kunst soll dabei aber nicht selbst Theorie werden, sondern sich an die Prämissen des Lebens halten, „vom Sinn der Erde“⁴⁹, wie es im *Zarathustra* heißen wird, jedoch nicht um praktischen Erfordernissen zu gehorchen und der Nützlichkeit zu dienen, sondern weil das Prinzip des Lebens, in dieser Hinsicht ähnlich dem Ur-Einen, für eine grundsätzliche Offenheit durch ein uneinholbares Fundament steht.

In diesem Zusammenhang betrachtet Nietzsche in der *fröhlichen Wissenschaft* auch die sogenannte Kunst der Transfiguration⁵⁰. Diese dient in ihrer negativen Ausprägung abermals der Verwandlung des Fraglichen und Beunruhigenden in ein sicheres und beherrschbares Wissen, dessen „greifbare“ Formen schützen sollen. Wieder ist es Apollon der hier Sicherheit verspricht und hinter ihm versteckt sich schlicht die Angst. Jedoch auch der Versuch Dionysos und aus dessen Einsicht in die fundamentale Formlosigkeit jetzt den Perspektivismus und die Veränderung zum einzigen Prinzip zu erklären, stößt an seine Grenzen:

„Die Redlichkeit würde den Ekel und den Selbstmord im Gefolge haben. Nun aber hat unsere Redlichkeit eine Gegenmacht, die uns solchen Konsequenzen ausweichen hilft: die Kunst, als den guten Willen zum Scheine. [...] Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch erträglich, und durch die Kunst ist uns Auge und Hand und vor Allem das gute Gewissen dazu gegeben, aus uns selber eine solches Phänomen machen zu können. Wir müssen zeitweilig von uns ausruhen, dadurch, dass wir auf uns hin und hinab sehen und, aus einer künstlerischen Ferne her, *über* uns lachen oder *über* uns weinen.“⁵¹

Was bei der Begeisterung für den nietzscheanischen Perspektivismus, Vitalismus und Ästhetizismus gerne vergessen wird, ist das Wort „zeitweilig“, das diese Feststellung begleitet und auch wenn eine

lange wir keine Antwort auf die Frage 'was ist dionysisch?' haben, nach wie vor gänzlich unerkannt und unvorstellbar sind ...“

48 Nietzsche, KSA 1, *Die Geburt der Tragödie. Versuch einer Selbstkritik*, S. 14

49 Nietzsche, KSA 4, *Also sprach Zarathustra*, S. 38

50 Vgl. Nietzsche, KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 349. „Ein Philosoph, der den Gang durch viele Gesundheit gemacht hat und immer wieder macht, ist auch durch ebensoviele Philosophien hindurchgegangen: er *kann* eben nicht anders als seinen Zustand jedes Mal in die geistige Form und Ferne umzusetzen, – diese Kunst der Transfiguration *ist* eben Philosophie.“ Den Begriff der Transfiguration führt Nietzsche bereits in der *Geburt der Tragödie* ein. (Vgl. Nietzsche, KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*, S. 39)

51 Nietzsche, KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 464

solche Form der Transfiguration nicht mehr Verdrängung in Form des Sokratismus ist, eine Flucht in die reine Theorie, Flucht bleibt sie dennoch, vergleichbar der Kompensation durch die Tragödie⁵². Und auch diese Flucht, die sich nun um den Nihilismus – der nichts mehr mit Entrückung und Ent-Individuation gemein hat, wie sie noch das buddhistische Nichts im Tragödienbuch anpreist – und den Tod Gottes versammelt, bleibt entgegen des Titels des Buches nicht von allem Pessimismus befreit. Dionysos, der noch romantisch verklärt eine Vereinigung mit dem Ur-Einen in der Ekstase zumindest als Möglichkeit zulässt, weicht sechzehn Jahre später einem scheinbar nackten Nihilismus und Vitalismus und dennoch sind diese beiden Theorien nicht weit voneinander entfernt. Beide stehen sie für das Unergründliche, einmal als Rauschen und Formlosigkeit und einmal als anti-metaphysisch inspiriertes Nichts. Und beide sind Gegenstand unterschiedlicher Formen der Verstellung, der Transfiguration. Einmal die Feste des Dionysos im Umkreis des Ur-Einen und einmal die Kunst einer heiteren Wissenschaft im Angesicht des Nihilismus. Der wesentliche Unterschied liegt somit eher darin, ob das Leben in pessimistischer Perspektive ertragen wird, oder ob es zum Objekt der reinen Bejahung werden soll:

„Das Vertrauen zum Leben ist dahin: das Leben selbst wurde zum Problem. – Möge man ja nicht glauben, dass Einer damit nothwendig zum Dürsterling geworden sei! Selbst die Liebe zum Leben ist noch möglich [...]“⁵³

Die Redlichkeit opfert Apollon, den Schein des Scheins und die Verstellung die schon dabei ist zu vergessen, dass sie künstlich ist. Die Wissenschaft als Kunst wiederum wird um den Aspekt des Lebens erweitert und dadurch amorph, beweglich, flüssig, also perspektivisch. Doch sind sowohl das Ur-Eine als auch der Nihilismus in beiden Ansätzen nicht gänzlich einholbar oder abschließend überwindbar. Das „Ja“ zum Leben bleibt somit ein Sprung an das unbekannte andere Ufer des Nihilismus und zudem verbunden mit der Kunst als entlastendem Perspektivismus. Entsprechend kann zum Verhältnis von Apollon und Dionysos festgehalten werden, dass die Kritik in der *Geburt der Tragödie* noch die Hoffnung hat, eine Kultur, die im Umkreis der Tragödie entsteht und sich somit ihres dionysischen Fundaments bewusst bleibt, könnte ein Lösung darstellen. Während in der *fröhlichen Wissenschaft* Apollon eher in Form der erstarrten Wissenschaften und ihres Wahrheitsanspruches auftritt, als Sokratismus, dessen sich der künstlerische Perspektivismus, legitimiert durch den Nihilismus und das unergründliche der Natur und des Lebens, gleichermaßen bedient wie erwehrt.

52 Vgl. Nietzsche, KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*, S. 68. „[...] [V]ielmehr ist die Werdelust des Künstlers, die jedem Unheil trotzende Heiterkeit des künstlerischen Schaffens nur ein liches Wolken- und Himmelsbild, das sich auf einem schwarzen See von Traurigkeit spiegelt.“

53 Nietzsche, KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft. Vorrede zur zweiten Ausgabe*, S. 350

3. Die ewige Wiederkunft: Eine anti-dialektische Versöhnung von Apollon und Dionysos?

In der *Vorrede zur zweiten Ausgabe* und am Ende des vierten Buches der *fröhlichen Wissenschaft* verweist Nietzsche auf den *Zarathustra*, dessen erste drei Teile ebenfalls im Jahr 1886 erstmals in einer Ausgabe vorliegen. So lässt sich vielleicht auch der *Zarathustra* im Umfeld der Problematik von Dionysos und Apollon einordnen. Geradezu eine Synthese aus dem Dionysischen und einer fröhlich motivierten Wissenschaft verspricht in der *Selbstkritik* bereits eine neue Perspektive und auch für diese wird der Name Zarathustra ins Feld geführt:

„Ihr solltet vorerst die Kunst des *diesseitigen* Trostes lernen, – ihr solltet *lachen* lernen, meine jungen Freunde, wenn anders ihr durchaus Pessimisten bleiben wollt; vielleicht dass ihr darauf hin, als Lachende, irgendwann einmal alle metaphysische Trösterei zum Teufel schickt – und die Metaphysik voran! Oder, um es in der Sprache jenes dionysischen Unholds zu sagen, der Zarathustra heißt: [...] Zarathustra der Tänzer, Zarathustra der Leichte [...] Zarathustra der Wahrsager, Zarathustra der Wahrlacher, kein Ungeduldiger, kein Unbedingter, Einer, der Sprünge und Seitensprünge liebt: ich selber setze mir diese Krone auf!“⁵⁴

Das Lachen des Zarathustra, des dionysischen Unholds, der jetzt auch Teil des neuen Vorworts der Tragödienschrift ist, verweist auf die Kunst der Transfiguration wie sie *Die fröhliche Wissenschaft* beschreibt und zudem auf einen Dionysos, der nun für ein gänzlich diesseitiges Lachen bürgen soll. Doch wieder schleicht sich ein Vorbehalt ein, denn es ist nur eine Kunst des Trosts und diese ist durch das „vorerst“ zudem abermals als Übergangsstation gekennzeichnet. Die Thematik, dass weder die Tragödienschrift, noch *Die fröhliche Wissenschaft* den Streit zwischen Apollon und Dionysos endgültig beilegen können, kündigt sich somit auch für den *Zarathustra* an. Doch nicht nur die metaphysische Tröstung, ob diese nun den Positivismus der Wissenschaft oder das platonisch-apollinische Jenseits zum Ziel hat, wird kritisiert, sondern auch die Notwendigkeit zu dieser Tröstung soll mit Zarathustra „vielleicht“ verschwinden. Ein Ausweg, der sich auch in der *fröhlichen Wissenschaft* – und Nietzsche zitiert diese Stelle abermals in *Ecce homo* – bereits erahnen lässt:

„Ein andres Ideal läuft vor uns her, ein wunderliches, versucherisches, gefahrenreiches Ideal, zu dem wir Niemanden überreden möchten, weil wir Niemandem so leicht das *Recht darauf* zugestehen: das Ideal eines Geistes, der naiv, das heisst ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hiess [...]; das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, das oft genug *unmenschlich*

54 Nietzsche, KSA 1, *Die Geburt der Tragödie. Versuch einer Selbstkritik*, S. 22

erscheinen wird [...].“⁵⁵

Dieses Ideal scheint auf den ersten Blick einen pragmatischen Ausweg gefunden zu haben, das reine Diesseits in unreflektierter Herrlichkeit. Die Vernichtung des Scheins durch die Vernichtung jedweden Seins, da wo es kein Sein mehr gibt, es auch nur wenig Sinn macht, noch von einer Flucht in den Schein zu sprechen. Und diesen diesseitigen und das Leben so, wie es ist, ohne apollinische Verstellungen bejahenden Menschen, soll Zarathustra darstellen oder zumindest als Übermenschen verkünden⁵⁶.

Im Sinne von Apollon und Dionysos blieben zu dieser Überwindung jedoch eigentlich nur zwei Möglichkeiten, insofern man einen apollinischen Totalitarismus, die Metaphysik beziehungsweise den Sokratismus, verwirft. Einmal kann, wie bereits erwähnt, Apollon vernichtet werden und dann gibt es keine „metaphysische Trösterei“, also keine Klarheit und Einheit der Form mehr, in die man sich zurückziehen könnte. Rausch, Formlosigkeit und Umsturz regieren inmitten von Entstehen und Vergehen, eine Welt als Individuation, Kampf und Vernichtung, als nihilistisch-evolutionistischer Wille zur Macht. Oder es gibt doch ein Prinzip, in dem die Kontrahenten bedingungslos versöhnt werden können. Der Übermensch zumindest ist nicht nur ein naiver Künstler, dessen Streben keine Skrupel und nur die Freiheit der Zukunft kennt. Er ist wesentlich auch mit der Idee der ewigen Wiederkunft verbunden. Und diesen Gedanken, den Nietzsche im *Zarathustra* als dessen abgründlichsten bezeichnet, formuliert er wie folgt:

„Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht, alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, Alles grüsst sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins. In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit.“⁵⁷

Wie jedoch wäre im Sinne einer „Synthese“ von Apollon und Dionysos dieser Gedanke zu verstehen? Auch da gibt es zunächst eigentlich nur zwei Möglichkeiten, die Betonung des Apollinischen oder eine Vorherrschaft des Dionysos.

Einmal ist die ewige Wiederkunft dann doch der Sieg Apollons und der Rückfall Nietzsches in eine platonisch inspirierte Metaphysik, das Vergessen des Vergessens. Denn da sich ewig „das gleiche

55 Nietzsche, KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 636f. und Nietzsche, KSA 6, *Ecce homo*, S.338f.

56 Vgl. Foucault, *Was ist ein Philosoph?*, in: *Dits et Ecrits. Band I*, S. 713. Foucault attestiert in diesem Zusammenhang Nietzsche, dass dieser im Gegensatz zu Hegel nicht die Vernunft an die Stelle Gottes setzen will, sondern den Übermenschen als Versuch formuliert, sich jenseits der Sehnsucht nach einer neuen Herrschaft einzurichten: „[F]ür Nietzsche schließlich bedeutet der Tod Gottes das Ende der Metaphysik, aber sein Platz blieb leer; ganz sicher tritt bei ihm nicht der Mensch an die Stelle Gottes. [...] Tatsächlich sind wir die letzten Menschen im Sinne Nietzsches; der Übermensch wird derjenige sein, der die Abwesenheit Gottes und die Abwesenheit des Menschen im gleichen Akt der Überschreitung überwunden haben wird.“

57 Nietzsche, KSA 4, *Also sprach Zarathustra*, S. 272-273

Haus des Seins“ baut und sich alles „wieder“ grüßt, könnte man sowohl die ewigen Ideen als auch die unsterbliche Seele Platons hier rehabilitiert sehen. Nietzsche müsste sich so den Vorwurf gefallen lassen, mit diesem Gedanken die Ewigkeit doch wieder eingeführt zu haben, also auch die Sehnsucht nach einem für alle Zeit gültigen und somit überzeitlichen Prinzip. Und diese Vorstellung bleibt einerseits als Letztbegründung grundsätzlich metaphysisch, andererseits verweist sie auch auf die Idee der Gleichheit, der Identität und Einheit, denn am Ende des Kreises steht der Anfang. Die Wiederkunft wäre demnach eine von Apollon regierte Form, die zirkuläre Zeit, die der Differenz und dem unendlichen Perspektivismus abgeschworen zu haben scheint. Und die Einheit des Seins wäre hier dadurch erkaufte, dass alles lediglich Variation des Einen ist und damit der gesamten Kritik ausgesetzt die sich an der platonischen Ähnlichkeit und deren Abhängigkeitsverhältnissen entzündet. Höchstens noch könnte man demnach von einer Wiederkunft des Dionysischen im Apollinischen, der Formlosigkeit innerhalb der Form sprechen, die zwar feste Strukturen immer wieder aufsprengt, jedoch deshalb dem Einen nicht weniger verbunden bleibt. So wie die Jahreszeiten zwar variieren, sich aber letztlich am Lauf der Dinge, aus der Perspektive eines Jahres, innerhalb des Kreises nichts verändert. Und auch wenn man sich nicht erinnert, alles Erlebte hätte man schon erlebt, alles wäre bereits entschieden und es würde sich auch noch unendlich oft und alternativlos wiederholen.

Andererseits könnte die ewige Wiederkunft auch dionysisch verstanden werden und zu dieser Annahme gibt es im *Zarathustra* einen gewichtigen Hinweis, den auch Deleuze stets hervorhebt⁵⁸:

„Dass ich wieder singen müsse, – *den* Trost erfand ich mir und *diese* Genesung: wollt ihr auch daraus gleich wieder ein Leier-Lied machen?“⁵⁹

Zarathustra singt also, er findet Genesung im dionysischen der Musik. Dennoch wehrt er sich dagegen, daraus ein Leier-Lied zu machen. Würde er daraus ein Leier-Lied machen, dann wäre die ewige Wiederkunft – ganz im Sinne der Transfiguration – abermals nur eine Wiederkunft dionysischer Tröstung im Rahmen der apollinischen Satzungen: Ein wenig Chaos und Krawall unter den wachsamen Augen des Gesetzes⁶⁰.

58 Vgl. Deleuze, *Die einsame Insel*, S. 180. Und in *Differenz und Wiederholung*, wo Deleuze die Affirmation des Formlosen, also des Dionysischen als Kern der Wiederkunft setzt, um so die Metamorphose als Hervorbringung des absolut Neuen denkbar zu machen und damit auch die Differenz jenseits des Widerspruchs oder einer vorgängigen Ordnung: „Die Form der Zeit besteht nur für die Offenbarung des Formlosen in der ewigen Wiederkunft. Die äußerste Formhaftigkeit besteht nur für ein exzessiv Formloses (das „Unförmliche“ Hölderlins).“ (Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 125). Und weiter betont Deleuze, dass die dionysische Differenz nicht Variation sondern Möglichkeit des uneingeschränkt Neuen ist: „[A]us der Wiederholung nicht dasjenige machen, dem man eine Differenz 'entlockt' oder das die Differenz als Variante enthält, sondern aus ihr das Denken und die Hervorbringung des 'absolut Verschiedenen' machen; bewerkstelligen, daß die Wiederholung für sich selbst die Differenz an sich selbst ist.“ (Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 128, [Hervorhebung nicht im Original]).

59 Nietzsche, KSA 4, *Also sprach Zarathustra*, S. 275

60 Vgl. Nietzsche, KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*, S. 70. „[...] [D]enn Apollo will die Einzelwesen gerade dadurch zur Ruhe bringen, dass er Grenzzlinien zwischen ihnen zieht und dass er immer wieder an diese als an die heiligsten Weltgesetze mit seiner Forderung der Selbsterkenntnis und des Maßes erinnert. Damit aber bei dieser

Jedoch gibt es bereits in der *Selbstkritik* den Hinweis, dass eine zeitweilige Tröstung nicht schon die Lösung des Problems sein soll. Und wollte man das Paradox der Wiederkunft – zeitlose Einheit oder unabschließbarer Unterschied – auf rein dionysische Weise hinter sich lassen, dann bliebe eigentlich nur die absolute Formlosigkeit und damit einhergehend ein unversöhnbarer oder indifferenter Perspektivismus. Die Wiederkunft würde demnach lediglich die Auflösung der Form wiederkehren lassen und schließlich wäre sie reine Differenz und formloses Rauschen. Selbst wenn sich Strukturen zeigten, sie würden immer wieder zerschlagen und eigentlich kehrte schließlich nichts wieder, außer das Nichts als Prinzip, das notwendig scheint um eine Perspektive die sich der absoluten Veränderung verschrieben hat zu erlauben. Man könnte diese Variante dann höchstens noch eine Wiederkunft des Apollinischen im Dionysischen nennen, ein blindes Aufblitzen von Formen im Fluss der Formlosigkeit. Diese Einschätzung, die ewige Wiederkunft als reine Offenheit und Freiheit, die nackte Wiederholung, steht aber in absolutem Gegensatz zu dem ersten Zitat, in dem sie als Variation des Einen und ewige Einheit vorgestellt wird. Deleuze schreibt zu diesem Problem:

„Wie erklären, dass die ewige Wiederkunft die älteste, im Präsokratischen wurzelnde Idee ist, aber auch die grandiose Neuerung, das, was Nietzsche als seine eigene Entdeckung darstellt? Und wie erklären, daß sie Kreislauf und zugleich Augenblick ist: einerseits Fortdauer, andererseits Wanderung? Einerseits Kontinuität des Prozesses eines Werdens, das die Welt ist; andererseits Wiederholung, Blitz, mystische Sicht auf dieses Werden oder diesen Prozess? [...] Und wie erklären, daß die ewige Wiederkunft das trostloseste Denken ist, [...] aber auch das tröstlichste, der große Gedanke der Genesung, jener, der den Übermenschen hervorruft?“⁶¹

Die Frage ist also, wie sich diese beiden Prinzipien annähern lassen, ohne doch wieder einem der Systeme zu verfallen, der bloßen Variation des Einen oder der reinen Differenz mittels der dionysischen Formlosigkeit. Positiv gewendet geht es darum, das Verbindende und Ewige gegenüber dem Nihilismus und seiner zentrifugalen Kraft zu verteidigen und zugleich echte Veränderung, die nicht nur Abbild und Abklatsch ist, zu erlauben. Um dieses Dilemma zu lösen ginge es also um eine anti-dialektische Versöhnung der Kontrahenten, ein Paradox mittels dessen die Forderung nach dem Vielen und dem Einen zugleich aufrecht erhalten werden kann⁶². Mehr als

apollinischen Tendenz die Form nicht zu ägyptischer Steifigkeit und Kälte erstarre, damit nicht unter dem Bemühen, der einzelnen Welle ihre Bahn und ihr Bereich vorzuschreiben, die Bewegung des ganzen See's ersterbe, zerstörte von Zeit zu Zeit wieder die hohe Fluth des Dionysischen all jene kleine Zirkel, in die der einseitige apollinische 'Wille' das Hellenenthum zu banne suchte.“

61 Deleuze, *Die einsame Insel*, S. 177

62 Vgl. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 42. „Man hat nicht verstanden, daß das Tragische reine und mannigfache Positivität, dynamische Heiterkeit ist. Tragisch ist das Jasagen: denn es bejaht den Zufall, und im Zufall die Notwendigkeit; denn es bejaht das Werden und im Werden das Sein; denn es bejaht das Viele und im Vielen das Eine. Tragisch ist der Würfelwurf. Der Rest aber ist Nihilismus, dialektisches Pathos, eine Karikatur des Tragischen und eine Komödie des schlechten Gewissens.“

ein reines Werden und weniger als der Ideenhimmel sind also in der ewigen Wiederkunft von Nietzsche in dieser Lesart verlangt.

Da jedoch auch Zarathustra den Übermenschen nur antizipiert, also einen von vielen bei Nietzsche angedeuteten Versuchen zur Versöhnung von Apollon und Dionysos darstellt, soll hier ein Zitat aus der *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt* von 1889 einen ersten Hinweis auf eine mögliche „Synthese“ geben:

„Was kann allein *unsre* Lehre sein? – Dass *Niemand* dem Menschen seine Eigenschaften *gibt*, weder Gott, noch die Gesellschaft, noch seine Eltern und Vorfahren, noch er *selbst* [...]. *Niemand* ist dafür verantwortlich, dass er überhaupt da ist, dass er so und so beschaffen ist, dass er unter diesen Umständen, in dieser Umgebung ist. [...] Wir haben den Begriff 'Zweck' erfunden: in der Realität *fehlt* der Zweck. Man ist nothwendig, man ist ein Stück Verhängnis, man gehört zum Ganzen, man *ist* im Ganzen, – Es giebt Nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte, denn das heiße das Ganze richten, messen, vergleichen, verurtheilen...*Aber es gibt Nichts ausser dem Ganzen!* [...] *die Unschuld* des Werdens [...].“⁶³

In diesem Zitat wird der Zweck abgelehnt, nicht nur weil es ohne Metaphysik keine letzten Zwecke – die immer auch auf erste Gründe, eine verallgemeinerbare Vernunft, Götter als erste Ursache oder den Himmel der Ideen verweisen – mehr geben kann, sondern weil der Zweck ein grundsätzlicher Antagonist der Freiheit ist, der schlichtweg determinierend wirkt. Es ist demnach unmöglich in die Welt als reine Differenz und Mannigfaltigkeit, die zudem Freiheit sein soll, ein Prinzip einzuführen, welches es erlaubt aus einer erhabenen Perspektive Schlüsse zu ziehen, abzuschätzen und zu urteilen.

Dennoch endet der Text Nietzsches nicht im Nihilismus, in der reinen Fatalität und Absurdität, sondern in der Feststellung, dass es nichts außer dem Ganzen gibt, dass man demnach *im* Ganzen ist, und dass dieses Ganze zudem mit der *Unschuld* des Werdens in Einklang steht. Die Aussage, dass es nichts außer dem *Ganzen* gibt und alles darin inbegriffen ist, erinnert bereits an die Idee der Wiederkunft, die auch eine Form der Einheit fordert. Dass diese Einheit aber Unschuld des *Werdens* ist, erinnert an die Wiederkunft als dionysische Differenz. Es sollen also auch an dieser Stelle Einheit und Differenz, Apollon und Dionysos zugleich gedacht werden. Und vielleicht lässt sich bereits bei dieser schnellen Lesart feststellen, dass Nietzsche dieses Prinzip auf der Ebene der Immanenz ansiedeln muss, als „Sinn der Erde“ wie es bereits im *Zarathustra* heißt, denn es ist schlicht die geteilte Welt die verbindet⁶⁴. Es geht also um die paradoxe Möglichkeit einer *absoluten*

63 Nietzsche, KSA 6, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, S. 96-97

64 Vgl. Nietzsche, KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*, S. 71. Nietzsche wählt als Beispiel für eine Konzeption die gleichfalls so verstanden werden könnte in der *Geburt der Tragödie* Aischylos und seinen Prometheus, der nach Nietzsche wesentlich für die Überschreitung steht, sowohl des Gesetzes als auch des Prinzips der Individuation, also der apollinischen Grenzen, jedoch um dadurch ein Prinzip der Gerechtigkeit jenseits moralischer Normen zu

Variation *im* Einen. Die Unschuld, der diesseitige Glaube an die Unschuld der Welt steht somit stellvertretend für eine Differenz, die der freien – grundlosen – Affirmation bedarf um als Einheit gedacht zu werden, ein Prinzip das Deleuze in *Nietzsche und die Philosophie* wie folgt formuliert:

„In Wahrheit sollte die Frage nicht lauten: Ist das schuldige Dasein verantwortlich oder nicht? Vielmehr: Ist das Dasein schuldig . . . oder unschuldig? Darin hat Dionysos seine vielfältige Wahrheit gefunden: in der Unschuld, der Unschuld der Vielfältigkeit, der Unschuld des Werdens und alles Seienden.“⁶⁵

Die Unschuld verstanden als Affirmation vermag so einen Bezug zum Vielen und der darin herrschenden Freiheit herzustellen, einen Bezug zur Welt. Dazu Deleuze:

„[...] [Dass] die Überwindung des Nihilismus bei Nietzsche eine Wahrhafte Rückgewinnung der Welt, ein neues Bündnis, eine Bejahung der Erde und des Körpers zur Folge hatte.“⁶⁶

Und nicht viel anders klingt dies auch im Spätwerk Foucaults, in der Vorlesung *Hermeneutik des Subjekts*, wenn er sich der Analyse des Stoizismus zuwendet:

„Es geht nicht darum, eine Welt des Scheins zu verlassen, um endlich in die Sphäre der Wahrheit zu gelangen. Es handelt sich um eine Bewegung des Subjekts, die sich in der Welt selbst vollzieht und in ihr ausgeführt wird. [...] Die platonische Bewegung besteht darin, sich von dieser Welt abzuwenden, um auf eine andere zu blicken [...]. Dagegen ist die stoische Bewegung, wie Seneca sie definiert, ganz anderer Natur. Es handelt sich nämlich um eine Art Zurücktreten von unserem Standort. Und diese Befreiung bewirkt, daß wir uns in die höchsten Regionen dieser Welt aufschwingen, ohne dabei weder uns noch die Welt, der wir angehören, je aus den Augen zu verlieren“⁶⁷.

Und im Kontext der Herausforderung Freiheit bei gleichzeitiger Affirmation des Gegebenen zu denken, könnte auch der Aphorismus *Von den drei Verwandlungen* in *Also sprach Zarathustra* gelesen werden, wobei die dort verhandelten Verwandlungen jeweils historische Stufen des Geistes darstellen. Das *Kamel*, die erste Verwandlung, verweist auf die Last der metaphysischen Werte, die einen tragsamen Geist verlangen der auch in der kargen Wüste der moralischen Vorschriften überleben kann, da er auf Erlösung im Jenseits zumindest hoffen darf. Die Gedanken sind demnach nicht frei, doch das ist eben der Preis für die zeitlose Einheit des Einen. Die zweite Verwandlung erschafft den *Löwen*, dessen Ziel die vollkommene Zerstörung der alten Werte ist und der dazu des

verdeutlichen, das auch auf ein Gemeinsames verweist: „Und so möchte das Doppelwesen des aeschyleischen Prometheus, seine zugleich dionysische und apollinische Natur in begrifflicher Formel so ausgedrückt werden können: 'Alles Vorhandene ist gerecht und ungerecht und in beidem gleich berechtigt.' Das ist deine Welt! Das heisst eine Welt!“

65 Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 28

66 Deleuze, *Die Einsame Insel*, S. 175

67 Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, S. 343f.

Nihilismus bedarf. Jedoch auch der Löwe ist noch nicht gänzlich frei, denn im Zerstören bleibt er an eine (vor-)gegebene Welt und deren Strukturen gebunden und entsprechend ist seine Wut stets in der Nähe des Ressentiments anzusiedeln. Der Löwe steht also für eine sich dem Nichts verdankende absolute Differenz, jedoch ist er dazu verdammt, sich am Gegebenen lediglich destruktiv abzuarbeiten, da diese Differenz noch keine Affirmation umfasst. Die dritte Verwandlung, das *Kind*, soll dann ein Hinweis auf die Überwindung des Nihilismus und eine Vorahnung des Übermenschen sein:

„Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginn, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.“⁶⁸

Hier symbolisiert das Kind die Freiheit und das Neue, die Differenz, als ein Rad mit zentrifugaler Kraft, angetrieben nur durch sich selbst, wenngleich es dazu nicht um seine leere Mitte kreisen (der Löwe) und so den Nihilismus indirekt konservieren soll. Vielmehr steht das Kind auch für ein Vertrauen in die Welt, eine Bejahung und die entsprechende Geborgenheit: Die Unschuld des Werdens und deren Affirmation. Das Kind ist Bewusstsein, aber noch nicht von der Welt abgelöste, reine Reflexion, weshalb es weder der Metaphysik noch des Sokratismus bedarf. Zudem ist das Kind keine Kopie, noch nicht in der Moral, im Gesetz, in der Struktur oder in einem ihm vorgängigen Diskurs – der Konvention – unwiderruflich beheimatet. Es ist ein Neubeginn, absolute Freiheit, und dies ist nur möglich, wenn es keine anthropologischen, metaphysischen oder positivistischen Fundamente mehr gibt, von denen jedwedes Verhalten – moralisch bewertbar – abgeleitet werden kann. Das Kind ist unbedachtes Vertrauen in die Welt, ohne dazu einer jenseitigen Tröstung zu bedürfen. Es braucht keine alles regelnden Strukturen und ist glücklich obwohl beziehungsweise gerade weil alles nur ein Spiel ist, obgleich es deshalb den notwendigen Ernst nicht schon vermissen lässt. Als aus sich rollendes Rad, jenseits des Ressentiment, ist es authentisch, noch ganz bei sich selbst und fühlt sich dennoch im ebenfalls unschuldigen Werden der Welt nicht ausgesetzt.

Diese letzte Verwandlung, der Verweis auf den Übermenschen, kann somit als Überwindung des Nihilismus erachtet werden, und dennoch steht die Opferung der Freiheit (das Kamel) hier nicht mehr zur Debatte. Und wenn Foucault davon träumt, dass der Übermensch damit die Überwindung der Episteme Mensch bewerkstelligt, bedeutet dies, dass es sich auch hier um eine Konfiguration handelt, die ganz im Sinne Nietzsches weder in Gott, einer metaphysischen Struktur, noch im Menschen, also in einer zirkulären und schlicht die Aufgabe Gottes wiederholenden Struktur, vermeintlichen Halt sucht. Foucault schreibt dazu in *Die Ordnung der Dinge*:

„So ist der letzte Mensch gleichzeitig jünger und älter als der Tod Gottes; da er Gott getötet hat, ist

68 Nietzsche, KSA 4, *Also sprach Zarathustra*, S. 31

er selbst für seine eigene Endlichkeit verantwortlich. Da er aber im Tod Gottes spricht, denkt und existiert, ist seine Tötung selber dem Tode geweiht. Neue Götter, die gleichen, wühlen bereits den künftigen Ozean auf. Der Mensch wird verschwinden. Mehr als den Tod Gottes, oder vielmehr in der Spur dieses Todes und gemäß einer tiefen Korrelation mit ihm, kündigt das Denken Nietzsches das Ende seines Mörders, das Aufbrechen des Gesichtes des Menschen im Lachen und die Wiederkehr der Masken, die Verbreitung des tiefen Flusses der Zeit, von dem er sich getragen fühlte und dessen Druck er im Sein der Dinge selbst vermutete, die Identität der Wiederkehr des *Gleichen* und die absolute Zerstreuung des Menschen an.“⁶⁹

Für eine neue Episteme verweist Foucault an dieser Stelle auf ein nietzscheanisches Lachen, die Wiederkehr der Masken und die Auflösung des Subjekts, wie er es auch für Deleuze diagnostiziert, wenn unter der Maske des sokratischen Wissens der Sophist – Pluralität und Differenz – in Lachen ausbricht. Zudem kündigt das Denken Nietzsches nach Foucault die Identität der Wiederkehr des Gleichen *und* die absolute Zerstreuung des Menschen an. Was Foucault zufolge wiederkehrt ist demnach einerseits eine bestimmte Ordnung, ein strukturiertes und strukturierendes Wissen und andererseits dessen Zerstörung, Dionysos, der Apollon immer wieder herausfordert und diese Verbindung – die Foucault in der *Ordnung der Dinge* auf die Epistemen in historischer Perspektive übertragen wird – sieht er bereits bei Nietzsche im Gedanken der ewigen Wiederkunft angelegt. Zudem ist diese Dynamik nach Foucault auch ein Verweis auf die Überwindung der Episteme Mensch und die zu Grunde liegende Forderung lässt sich schlicht abermals in der Frage versammeln, inwiefern Identität, also eine Einheit, und absolute Zerstreuung, also auch die Hervorbringung der Differenz und des tatsächlich Neuen – dessen Fundament paradoxerweise zunächst die Formlosigkeit oder das Nichts zu sein scheint – zugleich gedacht werden können. Die Aufgabe der Moderne ist demnach auch bei Foucault mit dem bereits von Nietzsche angestoßenen Versuch verbunden, eine Ordnung zu Denken, die wesentlich frei ist und die dennoch nicht jenseits jedweder Einheit in der Entropie der Willkür zu versinken droht.

Zwischen Apollon und Dionysos spannt sich somit eine Thematik auf, die einige der Fragen Nietzsches implizit und längerfristig zu begleiten scheint und die auch für Foucault und Deleuze noch Relevanz hat. Der Tod Gottes, der die Freiheit und Differenz ermöglicht, und andererseits der „tolle Mensch“⁷⁰, der ob dieser Obdachlosigkeit verzweifelt und dem nur die Möglichkeit zu bleiben scheint, entweder in sich selbst ein neues Prinzip – die Episteme Mensch als anthropologische Konstante, als verbindliche und formgebende Erlösung – zu entdecken, oder die

69 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 460

70 Vgl. Nietzsche, KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 480. „Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: 'Ich suche Gott! Ich suche Gott!'“

Absurdität in der Kunst und im Lachen zumindest zeitweise zu ertragen. Und hätte sich Nietzsche einfach mit der reinen Differenz, dem Atomismus oder der Kunst als Transfiguration zufrieden gegeben, er hätte wohl weder die ewige Wiederkunft formuliert, noch die Überwindung des Menschen durch den Übermenschen gefordert.

Nietzsche weist mit dem Gedanken der ewigen Wiederkunft in dieser Lesart folglich einerseits das Nichts und die damit verbundene Erfahrung einer bodenlosen Freiheit, eines blinden Perspektivismus und der reinen Differenz in einem vermittels des Chaos regierten Universums zurück. Andererseits ist es für Nietzsche auch keine Option, sich hinter die Mauern der Transfiguration, der künstlichen Strukturen und ihrer Sicherheit zurückzuziehen, um dort abermals einem vermeintlich guten, zeitlosen und unhintergehbaren Prinzip zu dienen. Das Neue, die von Nietzsche geforderte Schaffung neuer Werte beispielsweise, verlangt somit eine dionysische Lesart, denn nur ausgehend von der Formlosigkeit kann sich tatsächliche Differenz – jenseits der einschränkenden Ordnung Gottes oder des Menschen als Prinzip – ereignen und dennoch bleibt die Aufgabe bestehen, diesen Ausgangspunkt auch als ein Ganzes denkbar zu machen, als ein Ganzes, das der Affirmation fähig ist, beziehungsweise eben mittels der Bejahung dessen Einheit. Wiederkehren würde so folglich schlicht, was sich letztlich aus freien Stücken, also grundlos zu affirmieren vermag und so keinen – historisch, oder als Mittel zur Macht – relativen, sondern absoluten Wert hat.

Diese Problemstellung, die sich bei Nietzsche anhand der Dynamik zwischen den Antagonisten Apollon und Dionysos – die sich schließlich durch die Affirmation der Erde und des Lebens jenseits der Gründe einer Versöhnung anzunähern scheinen – nachzeichnen lässt, soll hier also als Rahmen dienen für den Sinn und Kontext der Frage nach dem problematischen Zusammenhang von Wissen (Theorie der Theorie), Macht (Auseinandersetzung mit dem tatsächlich Gegebenen) und Subjekt (Frage nach den Möglichkeiten zur Selbst-Subjektivierung innerhalb bestimmter Kontexte), von Revolution (absolute Differenz), Revolte (Identität und dialektisch fortschreitende Einheit) und Widerstand (Differenz und Identität im Rahmen eines Ganzen). Das Wissen als reine Differenz und Perspektivismus, die Strukturen der Macht als unbestreitbare und beinahe unüberwindliche Verfasstheit des Gegebenen, und schließlich das Subjekt, das sich – nicht anders als die den Übermenschen betreffenden Hoffnungen – innerhalb dieses Feldes hofft frei und somit selbst zu konstituieren beziehungsweise zu subjektivieren.

III. Allgemeine Vorüberlegungen zu den Begriffen Revolution, Revolte und Widerstand

In diesem Abschnitt sollen die Begriffe Revolution, Revolte und Widerstand mittels der angesprochenen Attribute von Apollon und Dionysos eine erste Charakterisierung erfahren. Dazu wird ihren wesentlichen Eigenschaften anhand politischer, historischer und theoretischer Überlegungen nachgegangen. Die folgende Darstellung dient entsprechend weiterhin einem einleitenden Überblick, um den jeweiligen Phasen und Begriffen einen Rahmen zu geben. Die sich in diesem Prozess abzeichnenden Merkmale der jeweiligen Theorie werden dann in einem abschließenden Schritt zusammengefasst.

1. Der Begriff der Revolution: Die Freiheit des Neuen und die Bodenlosigkeit des Nichts

Was also verbindet Apollon und Dionysos nun mit den Begriffen Revolution, Revolte und Widerstand? Im wesentlichen das bereits angesprochene Dilemma, die Kluft zwischen Freiheit und Determinismus, Chaos und Struktur, die Forderung nach dem Neuen und dessen scheinbar unvermeidliche Rückkehr in das Gegebene, eine Relation, die auch den Rahmen für die politischen Einschätzung bilden soll. Dionysos verkörpert dabei die *absolute* Revolution, er steht für das ausschließlich Neue und die Herrschaftslosigkeit, den Abend des Umsturzes und das rauschende Fest auf den Straßen. Er verweist auf den Augenblick, in dem die bestehende Ordnung verabschiedet ist, den Funken sprühenden Moment, der alles noch in der Schwebelage hält. Doch während Dionysos noch vor Freude taumelt, scheint Apollon längst wieder das Ruder in die Hand nehmen zu wollen, er beseitigt das Chaos und huldigt bereits der Transfiguration, er etabliert Strukturen (die nordamerikanische Transitionsforschung und ihr deutsches Pendant die Transformationsforschung unterscheiden zumeist drei Phasen, den Zerfall eines Regimes, ein Übergangsstadium und die abschließende Konsolidierung⁷¹). Dionysos, der zunächst einmal schlicht zerstörerisch wirkt und den Raum für Veränderung öffnet, wird so scheinbar unvermeidlich um Apollon ergänzt, der Revolution folgt stets ein neues System, wenn nicht ohnehin der wiedererstarke Gegner seinen Anspruch auf Herrschaft abermals durchsetzen kann.

Die dionysische Formlosigkeit, die hier mit der Revolution gleichgesetzt werden soll, der verschwindende Moment in dem Veränderung sich ereignet, scheint nicht auf Dauer gestellt werden zu können und so steht Apollon an dieser Stelle für die Wiederkehr einer bestimmten Form und deren Probleme. Denn sollten sich neue Strukturen etablieren, und seien es die Forderungen eines revolutionären Programms, so ergeht es diesen womöglich nicht besser als einer ehemaligen Ordnung, da sie nun selbst, sozusagen automatisch, mit ihren immanenten Widersprüchen konfrontiert werden. Diese Annahme verweist somit einerseits darauf, dass eine *bestimmte* Relation

71 Vgl. Schmädke, Christoph Philipp, *Politische Regimewechsel: Grundlagen der Transitionsforschung*, S. 114

der Glieder stets gefährdet ist, da sie grundsätzlich auf Kosten der Freiheit errichtet werden muss; andererseits darauf, dass Strukturen – selbst wenn sie die endgültige Befreiung von allen Zwängen in Aussicht stellen – dazu neigen, sich zu verhärten, absolut und totalitär zu werden und so in ihr Gegenteil umzuschlagen. Eine Diagnose, die auch Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* ausarbeiten:

„Von nun an soll die Materie endlich ohne Illusion waltender Kräfte, verborgener Eigenschaften beherrscht werden. Was dem Maß von Berechenbarkeit und Nützlichkeit sich nicht fügen will, gilt der Aufklärung für verdächtig. Darf sie sich einmal ungestört von auswendiger Unterdrückung entfalten, so ist kein Halten mehr. Ihren eigenen Ideen von Menschenrechten ergeht es dabei nicht anders als den ältesten Universalien. An jedem geistigen Widerstand, den sie findet, vermehrt sie bloß ihr Stärke. [...] Aufklärung ist totalitär. [...] Heute, da Bacons Utopie, daß wir 'der Natur in der Praxis gebieten' in tellurischem Maßstab sich erfüllt hat, wird das Wesen des Zwanges offenbar, den er der unbeherrschten [Natur] zuschrieb. [...] Angesichts solcher Möglichkeit aber wandelt im Dienst der Gegenwart Aufklärung sich zum totalen Betrug der Massen um.“⁷²

Die Idee der Aufklärung als Beherrschung der Natur, die als unberechenbare zunächst für alle Grausamkeiten verantwortlich zeichnet, verkehrt sich also in ihr Gegenteil und nun ist es der Mensch selbst, der sich die Grausamkeit und Herrschaft aneignet, noch dazu in einem totalitären Maßstab. In dieser Perspektive bedarf es folglich eines Korrektivs, denn die neu errichtete Herrschaft erweist sich als nicht zwingend besser denn die vorherige, vielleicht ist sie sogar weit davon entfernt, in ihrem Kern also höchstens noch anders. Bei Horkheimer und Adorno wird der Kampf, den Dionysos und Apollon austragen, so zu einem Kampf zwischen der Unberechenbarkeit der Natur und der mittels des Denkens errichteten Identität und Sicherheit innerhalb der Struktur, der Totalität der Kulturindustrie, die sich auch im Begriff ausspricht:

„Die Absurdität des Zustandes, in dem die Gewalt des Systems über die Menschen mit jedem Schritt wächst, der sie aus der Gewalt der Natur herausführt, denunziert die Vernunft der vernünftigen Gesellschaft als obsolet. [...] Die Menschen distanzieren denkend sich von Natur, um sie so vor sich hinstellen, wie sie zu beherrschen ist. Gleich dem Ding, dem materiellen Werkzeug, das in verschiedenen Situationen als dasselbe festgehalten wird und so die Welt als das Chaotische, Vielseitige, Disparate vom Bekannten, Einen, Identischen scheidet, ist der Begriff das ideelle Werkzeug, das in die Stelle an allen Dingen paßt, wo man sie packen kann. Denken wird dann auch illusionär, wann immer es die trennende Funktion, Distanzierung und Vergegenständlichung, verleugnen will. Alle mystische Vereinigung bleibt Trug, die ohnmächtig inwendige Spur der abgedungenen Revolution. Indem aber Aufklärung gegen jede Hypostasierung

72 Horkheimer Max, Adorno Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, S. 48

der Utopie recht behält und die Herrschaft als Entzweiung ungerührt verkündet, wird der Bruch von Subjekt und Objekt, den sie zu überdecken verwehrt, zum Index der Unwahrheit seiner selbst und der Wahrheit. Die Verfemung des Aberglaubens hat stets mit dem Fortschritt der Herrschaft zugleich deren Bloßstellung bedeutet.“⁷³

Die Unmöglichkeit einer mystischen Vereinigung mit der Natur, wie sie auch das Ur-Eine Nietzsches noch inspiriert, weicht an dieser Stelle der Beherrschung, die eine künstliche Struktur, eine apollinische Distanzierung mittels des Denkens als Fortschritt behauptet und so die Kluft nicht nur verschärft, sondern auf Dauer stellt und schließlich vergisst. Einerseits ist die romantisch-mystische Revolution also letztlich Utopie, doch ist andererseits nach Horkheimer und Adorno auch die Flucht in eine distanzierte und vom rationalen Denken dominierte und entzweite Gesellschaft keine wirkliche Lösung. Wenngleich die Einheit mit der Vielheit der Natur Illusion ist, dionysische Ekstase, ist das Denken, dass sich der Einheit durch die vermeintliche Unterwerfung des Objekts mittels der Rationalität versichern will, ebenfalls Betrug. Auf diese Weise provozieren Vernunft, Berechenbarkeit und Struktur, wenn sie totalitär werden, eben geradezu ihr Gegenteil und entsagen schließlich ihrer eigenen Ziele. Die Utopie wird zur Dystopie, die erhoffte Befreiung vom Zwang der Natur wird zum allumfassenden Zwang des Menschen durch sich selbst und der rein funktionalen Distanz seiner Gesetze.

Diese Konstellation gleicht also dem Tag nach dem dionysischen Fest, der Wiederkehr und Hoheit Apollons. In historischer Perspektive folglich der Moment, in dem entweder die alten Machthaber zurückgekehrt sind oder die neuen Programme sich langsam mit ihren eigenen Widersprüchen konfrontiert sehen, und so ist auch Dionysos und mit ihm die Revolution, wenngleich gerade erst von der Bildfläche verschwunden, womöglich ebenfalls schon wieder im Anmarsch und dieses Spiel ließe sich scheinbar bis in alle Ewigkeit fortsetzen. Der amerikanische Anarchist Hakim Bey, dessen eigentlicher Name Peter Lamborn Wilson ist, bescheinigt dieser Dynamik die – vermeintlich – universale Lehre von Geschichte zu sein, eine Unmöglichkeit zur dauerhaften Revolution a-priori aufgrund einer immanenten Dialektik, dem Wechselspiel zwischen Formlosigkeit und Form:

„Wie kommt es, daß die 'umgewälzte Welt' sich immer wieder ins *Rechte* zu setzen vermag? Warum folgt der Revolution stets Reaktion – wie die Jahreszeiten in der Hölle? *Aufstand* oder *Insurrektion* sind Wörter, mit denen Historiker *gescheiterte* Revolutionen oder Bewegungen bezeichnen, die nicht dem erwarteten Schema folgen, der konsentierten Abfolge: *Revolution*, *Reaktion*, *Verrat*, Gründung eines stärkeren und noch repressiveren Staates – das Räderwerk, die stetige Wiederholung der Geschichte in ihrer niedrigsten Form: für immer den Stiefel im Gesicht der Menschlichkeit. Durch das Scheitern, diesem Schema zu folgen, verweist der *Aufstand* auf die

73 Horkheimer, Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, S. 445f.

Möglichkeit einer Bewegung außerhalb und jenseits der hegelianischen Spirale des 'Fortschritts', die eigentlich nichts anderes als ein *circulus vitiosus* ist.“⁷⁴

In dieser Einschätzung findet sich also ein Schema, in dem die *Revolution*, als absoluter Umsturz geplant, zur *Reaktion* verkommt, wobei sie damit das Bestehende sogar noch stärkt und widerstandsfähiger macht und entsprechend dessen schrittweise Totalisierung, den stets obsiegenden *Verrat* vorantreibt. Höchstens noch variiert hier folglich das bereits Gegebene und so wird die als finaler Sturz angestrebte Revolution eigentlich zur Revolte, die entsprechend für die – wenn auch anpassungsfähige – Beharrlichkeit einer Ordnung, für die Unhintergebarkeit des Status quo und – wenn auch in flexibler und gemäßigter Form – repressiver Strukturen steht. Und fraglich wird aus dieser Perspektive schließlich auch, ob es überhaupt eine Revolution geben kann und je gegeben hat, einen Aufstand, der sich aus dem beyschen Schema ausnehmen kann.

Hakim Bey weist außerdem darauf hin, dass eine solche Einschätzung seiner Ansicht nach mit der hegelianischen Idee des „Fortschritts“ in Verbindung gebracht werden kann. Entsprechend geht es hier um eine teleologische Perspektive und damit ist einerseits ein Ursprung gefordert, andererseits geht damit stets der Aufruf einher, diesen innerhalb des Gegebenen auch tatsächlich zu entfalten, denn das Ziel ist erst erreicht, wenn die Selbst-Entfremdung mittels der Dialektik – wieder – überwunden ist. Entgegen der damit zunächst noch verbundenen Hoffnungen ist für Bey diese Dynamik jedoch nicht mehr als der uneingeschränkte Ausdruck universaler Unterdrückung, denn insofern das Räderwerk inakzeptabel ist und die Teleologie nur eine Form der Totalisierung, wird dieser Prozess zu besagtem *circulus vitiosus*. Sollte also Apollon einem falschen Bild nacheifern, so gibt es in teleologischer Perspektive dennoch kein Entkommen, da die wirkliche Differenz und der Ausstieg aus dieser Spirale, der absolute Neubeginn mittels der Formlosigkeit abgelehnt werden. Diese Dynamik erfordert also den Glauben daran, dass ein grundsätzlich nicht schlechtes System, ein nicht nur Ablehnung verdienender Status quo, eines Tages zumindest potentiell gut oder – in Abwandlung einer These Leibniz' – wenigstens die beste aller möglichen Ordnungen werden kann. Und bereits bei Leibniz ist das eine Frage nach dem Zusammenhang von Mannigfaltigkeit und Struktur, Freiheit und Determinismus, wobei es seiner Ansicht nach Gott ist, der als Bürge für die optimale Ausgeglichenheit dieses Verhältnisses einsteht: „Es folgt aus der höchsten Vollkommenheit Gottes, daß er zur Hervorbringung des Universums den bestmöglichen Plan wählte, worin es die größte Vielfalt in der größten Ordnung gäbe.“⁷⁵

Ein weiterer Aspekt der Revolution betrifft das Verhältnis von Dionysos und Apollon in antagonistischer Perspektive. Der bacchische Gott, der zunächst einmal für die Revolution im

74 Bey Hakim, *T.A.Z. Die Temporär Autonome Zone*, S. 111 [Hervorhebung von „Revolution, Reaktion, Verrat“ nicht im Original]

75 Leibniz Gottfried Wilhelm, *Auf Vernunft gegründete Prinzipien der Natur und der Gnade*, S. 165

allgemeinen steht, Umsturz und Zerstörung und die Forderung des Neuen, unterhält ein weiteres und unerwartet intimes Verhältnis zu seinem Widersacher, denn letztlich scheint Apollon stets die Strukturen vorzugeben, gegen die Dionysos sich – wenn auch unwissentlich – wendet. Damit aber macht er ihn zum Reaktionär, erfüllt seine Handlungen mit Ressentiment, vergleichbar dem Löwen Nietzsches, der nur als Vernichter der Tradition aufzutreten vermag und so ist auch Dionysos letztlich weit davon entfernt tatsächlich neue Werte oder Ideen formulieren zu können. Wenngleich Apollon und einer entsprechenden Teleologie eine Außenperspektive gänzlich zu fehlen scheint, die jedoch notwendig wäre um überhaupt ein objektives Bild und ein freies Urteil zu erlangen, so fehlt sie in dieser Perspektive der Revolution nicht weniger, denn auch sie kann eigentlich keine Vision verkünden, die aus der Spirale auszubrechen erlaubte, die mehr zu leisten im Stande wäre als die Unterdrückung in dem von Bey postulierten Zirkel zu variieren. Und selbst wenn das Bestehende von der Revolution gänzlich zerstört sein sollte, so erstrahlte aus der Sicht des Dionysos entsprechend wohl kaum mehr als das reine Nichts, der tote Raum der Möglichkeit und die Herrschaft des Nihilismus.

Während der bacchische Gott auf diese Weise den endgültigen Umsturz weit eher zu fordern, denn zu verwirklichen vermag, kündigt sich so bereits die Logik einer permanenten Revolution an, deren vorrangiges Ziel schlicht der unentwegte Kampf ist, um sowohl die Freiheit, als auch die Offenheit der Zukunft, wenn nicht zu verwirklichen, so doch immerhin stets zu verteidigen. Und entsprechend kann Dionysos, der gegen jedwede Form von Herrschaft aufzubegehren angetreten ist, mit seinem Programm scheinbar auch unmöglich regieren.

Wenigstens seinem An-sich nach ist Dionysos demnach eine Art absoluter Revolutionär, ein rastloser Berufs-Revolutionär und außerdem, wenn auch nur insgeheim, ist er eigentlich Anarchist. Zumindest wenn man die Forderung nach uneingeschränkter Freiheit, negativ gewendet die anarchia, also die Herrschaftslosigkeit, als genuin anarchistische Forderung versteht⁷⁶. Um der hegelianischen Spirale zu entkommen bleibt dieser theoretischen Einschätzung folgend somit scheinbar nur noch der Aufruf zur Anarchie, der Verzicht auf jedwede Form von Utopie, also auch die Verwerfung der Idee eines entfremdeten und somit noch zu sich selbst kommenden Menschen und einer in diesem Sinne gestalteten Gesellschaft, und in Gefolgschaft dieser Annahme schließlich nicht mehr als das unentwegte Aufbegehren gegen jedweden Status quo, ganz so wie der Löwe Nietzsches als Wegbereiter des Übermenschen es bereits vormacht. Und an diesem Punkt ist es folglich die Offenheit, das Dionysische selbst, das fortan als „Grundsatz“ zu dienen hätte. Michail Bakunin beschreibt diese Forderung wie folgt:

⁷⁶ Vgl. Stowasser Horst, *Leben ohne Chef und Staat. Träume und Wirklichkeit der Anarchisten*, S. 8. „Dabei ist die Idee des Anarchismus ganz einfach und mit einem Satz erzählt. Anarchie ist, wenn kein Mensch über den anderen herrscht.“

„Absoluter Ausschluß des Prinzips der Autorität und Staatsräson. Die Freiheit muß das einzige konstituierende Prinzip der ganzen sozialen Organisation, der politischen sowie der ökonomischen sein. Die Ordnung in der Gesellschaft muß das Gesamtergebnis der größtmöglichen Entwicklung aller lokalen, kollektiven und individuellen Freiheiten sein. *Die ganze politische und ökonomische Organisation muß folglich nicht, wie heute, von oben nach unten und vom Zentrum zur Peripherie ausgehen nach dem Prinzip der Einheit, sondern von unten nach oben und von der Peripherie zum Zentrum nach dem Prinzip der freien Assoziation und Föderation*“.⁷⁷

Die Freiheit ist in dieser Dynamik „strukturierendes“ Prinzip, um die Einheit, ein bestimmtes Ziel und eine entsprechende Staatsräson, zu Gunsten der freien Assoziation, der Ganzheit mittels der größtmöglichen Möglichkeit zur Differenz, zu ersetzen. Mit kritischem Blick auf Karl Marx attestiert Bakunin dem Staatsprinzip zudem einen Selbsterhaltungstrieb, der ihn ganz im Sinne Beys stets zum Selbstzweck entarten lässt:

„Das Prinzip der politischen oder Staatsmoral ist sehr einfach. Da der Staat sein eigenes oberstes Ziel darstellt, ist alles was der Entwicklung seiner Macht günstig ist, gut; alles was dieser Entwicklung entgegensteht, selbst wenn es die humanste Angelegenheit der Welt wäre, ist schlecht. Diese Art Moral nennt man Patriotismus. Die Internationale ist die Negation des Patriotismus und folglich des Staates. [...] Aber im Volksstaat von Marx, so wird uns erzählt, wird es keine privilegierte Klasse geben. [...] Es wird also keine privilegierte Klasse geben, wohl aber eine Regierung und, beachten sie das wohl, eine äußerst vielschichtige Regierung, die sich nicht damit zufrieden geben wird, die Massen, wie es heute alle Regierungen tun, politisch zu regieren und zu verwalten, sondern die sie auch noch ökonomisch verwalten will.“⁷⁸

Gegen diese Form von Vergemeinschaftung, die nur den Staat und die ökonomische Strukturierung des Lebens zum Ziel hat, wendet Bakunin die Freiheit, um eine Art des Zusammenschlusses zu formulieren, die sich nicht in der Dialektik der Herrschaft und der erzwungenen Einheit einer sich totalisierenden Ordnung erschöpft. Und bei Gustav Landauer ergibt sich daraus die dieser Forderung eigentlich bereits immanente Schlussfolgerung, die eine permanente Revolution – eine These die unterschiedliche Ziele verfolgend auch bei Karl Marx in seinem Frühwerk vorhanden und dann bei Leo Trotzki zentral ist – als einzig mögliche Ordnung proklamiert:

„Der Geist ist immer in der Bewegung und im Schaffen; und was er schafft, wird stets das Unzulängliche sein [...]. [...] Immer wird Unrecht sich festsetzen wollen, immer wird, so lange die Menschen wahrhaft lebendig sind, der Aufruhr dagegen entbrennen. Der Aufruhr als Verfassung, die Umgestaltung und Umwälzung als eine für allemal vorgesehene Regel [...]. Die Revolution

⁷⁷ Bakunin Michail, *Zusammenfassung der Grundideen des Revolutionären Katechismus*, in: *Anarchismus. Theorie, Kritik, Utopie*, S. 107

⁷⁸ Bakunin, *Marxismus, Freiheit, Staat*, in: *Anarchismus. Theorie, Kritik, Utopie*, S. 102f.

muß ein Zubehör unsrer Gesellschaftsordnung, muß die Grundregel unsrer Verfassung werden.“⁷⁹

Die absolute Freiheit bedarf demnach der unentwegten Revolution und diese fordert sie abermals aus der Einsicht, dass sich kein Programm und keine Utopie formulieren lässt, um alle Probleme für alle Zeit zu lösen. Die letztlich metaphysisch inspirierte Forderung nach einem Himmelreich auf Erden, einer a-priori guten Staatsform, weicht hier dem Werden, dem Aufruhr und der Veränderung, die nun selbst zum Prinzip und auf Dauer gestellt werden sollen. Die Einheit und die Struktur, wie sie Apollon fordert, wird für die Differenz und deren sich unendlich fortschreibende Verwirklichung getauscht.

Doch scheint das theoretische Fundament, der Mensch als wesentlich frei und für Veränderung offen, ebenso wie das potentielle Ziel, der herrschaftsfreie Raum, der sich mittels der Revolution immer wieder neu erfindet, auch mit Problemen belastet. Ein Leben als Dionysos konfrontiert den Menschen mit der Bodenlosigkeit der Freiheit und im Angesicht dieser Erfahrung scheint eine gewisse Sehnsucht nach Apollon nur verständlich. Sartre, genauer ist hier der frühe Sartre gemeint, welcher nach Bernard-Henri Lévy vor seinem Engagement in der KPF beziehungsweise bei den Maoisten anzusiedeln wäre, welcher sich insbesondere dadurch auszeichnet, dass er die Freiheit wie er sie in das *Sein und das Nichts* fasst um keinen Preis aufzugeben bereit ist, kann hier als weiterer Vertreter eines radikal anti-dialektischen Denkens angeführt werden:

„Es existiert ein Sartre – und keiner kann dagegen etwas ausrichten –, der glaubt, daß Gesellschaften keine Grundlage haben (darin ist er wirklich an-archistisch), weil sie aus einem vagen, stillschweigend verlängerten, fragilen, labilen Pakt hervorgegangen sind (also gerade nicht aus einer eingeschworenen, verschmolzenen Gruppe). [...] Es existiert ein pessimistischer und freier Sartre, dessen Freiheit in seinem Pessimismus gründet, der sein Gefallen an der Zwietracht metaphysisch begründet und dieser Neigung nur zu gerne frönt: Sartre gegen Hegel; [...] Sartre als ein Denker des Differenten, der äußerst glücklichen Uneinigkeit unter den Menschen; [...] Wenn man eine Weltanschauung als 'tragisch' bezeichnen möchte, in der sich die Gegensätze nicht versöhnen, wenn 'tragisch' jene nicht dialektische Betrachtung des Differenten meint, dann muß man im frühen Sartre einen Denker des Tragischen sehen.“⁸⁰

Und eben dieser frühe Sartre – der hier im Kontext der (permanenten) Revolution⁸¹ genannt wird, da er die Freiheit als unhintergebares Fundament und zudem mit Heidegger auch deren potentielle

79 Landauer Gustav, *Der Geist der permanenten Revolution*, in: *Anarchismus. Theorie, Kritik, Utopie*, S. 142f.

80 Lévy Bernard-Henri, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, S. 313f.

81 Vgl. Lévy, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, S. 289. „Der noch größere Feind des Denkens, so fügt Sartre im Anschluß an Nietzsche hinzu, ist – mehr noch als die Überzeugung – die schändliche Treue zu sich selbst. Der wichtigste Antrieb des 'guten' Denkens besteht darin, das eigene Hauptquartier des vorgefertigten Denkens, mithin die Dummheit, unter Beschuß zu nehmen. [...] Die *Praxis des permanenten Widerspruchs*, die man der *Revolution* zuspricht.“ [Hervorhebung nicht im Original]

Defizite und schließlich deren rigorose Ablehnung diskutiert – formuliert die Einsicht in ein Subjekt, welches seine Freiheit einfach nicht abzuschütteln vermag, als eine des Existentialismus in *Das Sein und das Nichts* folgendermaßen:

„[D]ie Freiheit als Freiheit, die unsere ist, [...] als bloße faktische Notwendigkeit, das heißt als ein kontingentes Existierendes, das aber zu erfahren ich nicht umhin kann. [...] Als solches bin ich notwendig Bewußtsein (von) Freiheit, denn nichts existiert im Bewußtsein außer als nicht-thetisches Bewußtsein, zu existieren. So geht es in meinem Sein fortwährend um meine Freiheit; sie ist keine hinzugefügte Qualität oder Eigenschaft meiner Natur; sie ist ganz genau der Stoff meines Seins. [...] Ich bin verurteilt für immer jenseits meines Wesens zu existieren, jenseits der Antriebe und Motive meiner Handlung: ich bin verurteilt, frei zu sein. Das bedeutet, daß man für meine Freiheit keine Grenze als sie selbst finden kann oder, wenn man lieber will, daß wir nicht frei sind, nicht mehr frei zu sein.“⁸²

Der Mensch existiert also immer jenseits seiner Motive, da sein „Wesen“ die Freiheit ist, und dennoch nie jenseits seiner Handlungen, für die er verantwortlich zeichnet, sogar hundertprozentig, gerade weil er sich zu *jedem* beliebigen Zeitpunkt *absolut* uneingeschränkt entscheiden kann. Dazu jedoch muss sein Bewusstsein ohne jedwedes An-sich, ohne einen wesentlichen Inhalt sein. Hier geht die (reine) Existenz der Essenz folglich voraus. Diese Konstellation verdankt sich somit einer wenigstens *potentiell* ungetrübten Reflexion, der Struktur eines Bewusstseins, das keinen apriorisch gegebenen Gegenstand hat und das so um seine eigenen Leere kreist (Ich = Ich), zumindest solange es ohne Bezug zur Welt – jenseits des *esse est percipi* – gedacht wird:

„Alles Bewußtsein ist, wie Husserl gezeigt hat, Bewußtsein von etwas. Das bedeutet, daß es kein Bewußtsein gibt, das nicht *Setzung* eines transzendenten Objekts wäre oder, wenn man lieber will, daß das Bewußtsein keinen 'Inhalt' hat.“⁸³

Es bedarf also einer phänomenologischen Ontologie um das Wesen des Menschen als zumindest an-sich frei zu definieren und dessen Existenz zugleich mit der Leere zu konfrontieren, die sich aus dieser charakteristischen Wesenslosigkeit ergibt. Umgekehrt ist diese Wesenslosigkeit Voraussetzung dafür, dass der Mensch eine ontologische Form der Freiheit besitzt.

Um jede Entscheidung der Freiheit zurechnen zu können, um wenigstens die Möglichkeit des potentiell stets absolut Neuen zu gewährleisten, ist es jedoch notwendig, dass der Mensch kein Wesen hat. Er kann frei handeln und erschaffen nur, wenn er stets aus dem Nichts hervorgeht, nicht anders als seine Entscheidungen. Auch dazu Lévy:

82 Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, S. 762-764. Das von Sartre in Klammern gesetzte „Bewußtsein (von) Freiheit“ soll anzeigen, dass es sich beim Bewusstsein nie um ein nicht bereits involviertes Bewusstsein handelt und dass das „von“ entsprechend nur eine grammatikalische Notwendigkeit ist. Die Freiheit ist demnach unmittelbar gegeben und zudem absolut.

83 Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, S. 19

„Gerade weil Sartre kein Humanist war, weil er die Vorstellung eines Wesens des Menschen abgelehnt hat, schuf er eine Philosophie der Freiheit. Und das scheint mir das Wertvollste an ihm zu sein.“⁸⁴

Eine Anthropologie, also ein vorgängiges Wesen des Menschen, würde für Sartre somit nicht nur dessen Verantwortung relativieren, sondern auch die Handlungsfreiheit beschneiden. Das wäre scheinbar der Preis, wollte man der vom Existentialismus verkündeten Faktizität entgehen. Zugleich ist diese Form der Schöpfung, verstanden als *creatio ex nihilo* – die dionysische Formlosigkeit als einziges Fundament jedweder Form – scheinbar unumgänglich, um einer teleologischen Ordnung und ihrer Dialektik zumindest potentiell entgehen zu können. So wie also einst der undefinierbare – wenngleich der Unterstellung nach vollkommene – Gott die Welt aus dem Nichts heraushebt, ausnahmslos frei in dem was er tut, so versucht sich nun auch der anthropologisch entkernte Mensch an einer *creatio ex nihilo*, wobei es ihm ähnlich wie Gott schwer fallen dürfte, stets die volle Verantwortung für das Geschaffene und all seine Entscheidungen zu übernehmen.

Sartre beschließt dennoch die totale Verantwortung zu akzeptieren, wobei auch diese Entscheidung sich mitunter ihrem entsprechenden Gegenüber verdankt: „Der tiefe Sinn des Determinismus besteht darin, in uns eine lückenlose Kontinuität von Existenz an sich herzustellen.“⁸⁵ Wenn man folglich ein Wesen hätte, wäre man schlicht absolut determiniert. Wenn man hingegen kein Wesen hat, ist man wenigstens frei, wenngleich erst dadurch auch uneingeschränkt verantwortlich. Zumindest gilt dies für die Entscheidung auf theoretischer Ebene, denn aus praktischer Sicht konkurriert jede Handlung bereits mit der Unberechenbarkeit der Welt, mit dem Überschuss⁸⁶ ihrer Freiheit⁸⁷.

Was bleibt ist eine kontingente Welt und eine ontologisch fundierte und zudem zirkuläre, also absolute Verantwortung: „[D]enn selbst für mein Verlangen, die Verantwortlichkeit zu fliehen, bin ich verantwortlich.“⁸⁸ Ob aber absolute Verantwortlichkeit und eine allumfassende Freiheit tatsächlich besonders gute Garanten füreinander sind, oder ob sie sich nur theoretisch zwingend ergänzen und eher einen Widerspruch ausdrücken, bleibt fraglich, wenngleich die Begriffe nur so ihren vollen Umfang und eigentlichen Sinn zu erhalten scheinen. In jedem Fall muss dieser Aspekt

84 Lévy, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, S. 303

85 Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, S. 764

86 Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, S. 16. „Das Seinsphänomen verlangt die Transphänomenalität des Seins.“ Das Sein ist bei Sartre Transphänomenal und das Seinsphänomen, das der Erkenntnis zugänglich ist, ist dadurch Überschuss und Mangel zugleich. Dennoch gibt es – inspiriert von Heidegger – bei Sartre ein präreflexives und „vorontologisches Verstehen“ des Seins (Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, S. 38).

87 Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, S. 34. „So ist das Sein des Objekts ein reines Nicht-Sein. Es definiert sich als Mangel. Es ist das, was sich entzieht, was prinzipiell nie gegeben sein wird, was sich sukzessiven, flüchtigen Profilen darbietet.“

88 Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, S. 954

berücksichtigt werden, wenn die Revolution mit der Forderung nach einer unhintergehbaren Freiheit in Verbindung gebracht wird.

Festzuhalten bleibt hier, dass diese Struktur der Freiheit vergleichbar ist, sowohl in der Theorie Sartres, als auch in der von Dionysos und einer entsprechenden Revolution. Dionysos hat ebenfalls kein Wesen, ist Leere, Formlosigkeit, jenseits des *principium individuationis* anzusiedeln und nur dadurch erhält er die Möglichkeit *absoluter* Veränderung, die wiederum notwendig ist um den apollinischen Satzungen und einer anthropologischen Einordnung, Begrenzung und Fixierung zu entkommen. Und zumindest die ausschließlich dionysisch inspirierte und absolute Revolution fordert genau diese Freiheit, die Anarchie und das ewige Fest, dem keine dauerhaften Rituale je eingeschrieben werden können. Dazu Lévy, der im Sinne des absoluten Werdens den frühen Sartre gleichfalls in die Nähe des Dionysos und eines anarchisch fundierten Subjekts rückt:

„Es gibt ein unaufhörliches Werden des Subjekts, das keinen Endpunkt und keinen Ursprung kennt und das gerade das Eigentümliche des Subjektseins ausmacht. Und 'Werden' ist im Grunde schon zuviel gesagt, denn Werden setzt eine Art Essenz oder Wahrheit voraus, die sich, da noch nicht gegeben, in der Dauer entfaltet. Aber das ist abermals etwas, wovor Sartre sich hütet: keine Substanz, kein Substantiv, keinen Fixpunkt, kein Zentrum, keinen inneren Kern, kein Prinzip. Buchstäblich ein *anarchisches Subjekt*. Ein Subjekt ohne Grund und entsprechend ohne Ruhepunkt.“⁸⁹

Dieses von allen Ursprüngen befreite Subjekt ist also gefordert, wenn man die Einschränkungen und Gefahren von Teleologie und Dialektik ein für allemal hinter sich lassen will, um sich der Autonomie endlich in vollem Umfang bewusst zu werden. Eine freie, absolut authentische Entscheidung muss jedoch wie angesprochen paradoxerweise auch die Verantwortlichkeit auf Grundlage einer existentiellen Leere implizieren, denn sonst wäre sie abgeleitet, höchstens noch Variation der Norm und also immer auch konventionell.

Doch mit dieser Art von Entscheidungsprozess kommen zugleich sowohl Zweifel als auch Angst in die Welt: „[I]n der Angst gewinnt der Mensch Bewusstsein von seiner Freiheit.“⁹⁰ Der Mensch wird sich also erst durch die Angst seiner Freiheit bewusst und entsprechend wenig Sinn für Freiheit hat in dieser Perspektive ein Leben, das sich bewusst der Angst entzieht und sich in bereits (vor-)gegebenen Strukturen einrichtet. Nach Heidegger zöge man sich dadurch – sollte die Freiheit schließlich doch der Angst geopfert werden – ohnehin in das sogenannte „Man“ einer uneigentlichen Existenz zurück, um abermals die Verantwortung abzugeben:

„Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur

89 Lévy, Sartre. *Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, S. 243 [Hervorhebung nicht im Original]

90 Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, S. 91

und Kunst, wie *man* sie sieht und urteilt; [...] Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab. Das Man kann es sich gleichsam leisten, daß „man“ sich ständig auf es beruft.“⁹¹

Die Verantwortlichkeit erschöpft sich demnach schnell in der Konvention, die eine Illusion der Klarheit bietet und nur innerhalb der Norm, also mit Berufung auf ein unhinterfragt gegebenes Grundgerüst überhaupt von ihr zu sprechen wagt. Es gibt auch in dieser Konstellation folglich keine funktionierende Außenperspektive, kein Anderes und Fremdes, dass das Man in Frage stellen könnte. Jedoch jenseits davon liegt die Angst vor der eigenen Entscheidung, die wiederum als absolute mit ihrer eigenen Bodenlosigkeit und Leere kämpft, also oftmals von konstruktiven Vorschlägen nicht weniger weit entfernt scheint. Apollon repräsentiert in diesem Kontext folglich abermals schlicht die Vorhandenheit von Strukturen, die der Freiheit und der Angst, der dionysischen Formlosigkeit einen Rahmen geben. Eigentlich erfordert die Freiheit also die Offenheit der Strukturen und doch scheint diese Idee auch hier unweigerlich im Apollinischen zu verebben, im hegelianisch strukturierten *circulus vitiosus*.⁹² Und Lévy geht in Bezug auf den frühen Sartre, den Denker der Differenz und der Affirmation der Wesenslosigkeit sogar so weit, dass er darin – im Gegensatz zum späteren Sartre und dessen Engagement für die Befreiung durch den Kommunismus, wo das Ziel auch einmal die Mittel heiligt – den philosophischen Ausgangspunkt zur Immunisierung gegenüber jedweder Form von Totalitarismus sieht:

„Wenn man zugesteht, daß alle Totalitarismen von jener Abwehr des Tragischen ihren Ausgang nahmen, wenn man als Totalitarismus jene verrückte Verleugnung des Multiplen im Phantasma des wiedergefundenen Einen oder Ganzen bezeichnet, dann muß man den Schluß ziehen, daß diese Definition des Menschen als eines Wesens des Nichts und der Negativität das erste Gegenmittel Sartres gegen die totalitäre Versuchung ist.“⁹³

Und auch hier zeigt sich so ein weiterhin anarchisches Subjekt, welches auf Seiten der Revolution, eines geradezu absoluten Werdens anzusiedeln wäre. Andererseits kann natürlich auch dieses Subjekt kritisiert werden und wie bereits angesprochen, ist einer der ersten Aspekte, der dieser Verherrlichung des Dionysos vorzuwerfen wäre, dass eine solche Freiheit lediglich destruktiv zu sein vermag, denn innerhalb der Gesellschaft scheint der von ihr getriebene Mensch weit eher

91 Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, S. 127

92 Vgl. Goldman Emma, *Die Russische Revolution und das autoritäre Prinzip*, S. 217-218, in: *Anarchismus. Theorie, Kritik, Utopie*. In den Worten der Geschichte schreibt die amerikanische Anarchistin Emma Goldmann dazu in *Die Russische Revolution und das autoritäre Prinzip*: „[...] [W]as ist Fortschritt, wenn nicht eine allgemeine Anerkennung der Prinzipien der Freiheit gegenüber denen des Zwangs? [...] In den Anfangstagen der Revolution war das libertäre Prinzip stark, das Bedürfnis nach freier Ausdrucksmöglichkeit alldurchdringend. Aber als die erste Woge der Begeisterung im prosaischen Alltagsleben verebbte, da war feste, gesicherte Überzeugung nötig, wenn die Flamme der Freiheit nicht verlöschen sollte.“

93 Lévy, Sartre. *Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, S. 314

formulieren zu können was ihm nicht gefällt, als dass er konstruktive Vorschläge einzubringen vermöchte: „Folgt man der gängigen Meinung, dann sind Anarchisten Menschen, denen das Chaos alles, das Menschenleben hingegen nichts bedeutet. Sie sind Terroristen und Gewalttäter.“⁹⁴

In dieser Einschätzung – der Anarchist als Zerstörer, da er im Namen der Freiheit nur bestehende Strukturen angreifen kann, abermals ganz im Sinnes des Nichts als dionysisches Fundament und der daraus resultierend rein zerstörerischen Kraft des nietzscheanischen Löwen – zeigt sich dann auch das Bild einer mit Hilfe der Angst nur negativ konnotierten Freiheit. Dionysos und Apollon befinden sich also in einer scheinbar ausgeweglosen Situation, denn eigentlich verachten sie einander und doch kann keiner so recht ohne den anderen. Wollte man das Prinzip der Revolution also mittels dieser Dynamik beschreiben, so ginge es um die Forderung nach dem Neuen, der absoluten Freiheit und der damit einhergehenden Verantwortung, die jedoch – aufgrund der mit ihr verbundenen Bodenlosigkeit und Angst – dazu neigt, sich immer wieder in apollinische Satzungen, die Herrschaft des „Man“ und das unhinterfragt Gegebene zu flüchten. Und letztlich scheint die Angst hier der existentiellen Angst vor dem Tod selbst vergleichbar, denn nicht anders als der Tod ist auch sie wesentlich unbestimmt und damit maßlos, und so gilt es alle mit dieser „Struktur“ einhergehenden Unsicherheiten mit allen Mitteln zu vermeiden.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass die Idee der Revolution ihrem dionysischen An-sich nach weiterhin kaum mehr als undifferenziertes Chaos wäre, Anarchie, Differenz, Atomismus und Entropie, die Forderung nach einer permanenten Revolution. In historischer Perspektive hingegen scheint sich gezeigt zu haben, dass auf jeden Umsturz bereits die Wiederkehr der Ordnung wartet. Wollte man diese Konstellation somit auf die bei Nietzsche zentrale Dynamik der ewigen Wiederkunft beziehen, so könnte man sagen, dass sich hier alles um die – scheinbar unvermeidliche – Wiederkunft des Apollinischen im Dionysischen dreht, denn selbst wenn die Freiheit auf subjektiver Ebene unhintergebar wäre und auf gesellschaftlicher Ebene stets in Höchstmaß angestrebt würde, sie zeigt sie sich beinahe immer doch nur als Widersacherin des Status quo. Oder um einen Satz des französischen Historikers Adolphe Thiers – der feststellt, dass der König zwar herrscht, aber letztlich eben nicht regiert, was in seiner ursprünglichen Fassung ein Verweis auf das Parlament ist – zu variieren: Das Chaos herrscht vielleicht, im unaussprechlichen Ursprung oder in spontanen Aufständen, aber regieren darf stets die Ordnung. Hier wird erkennbar, dass die Revolution weit mehr von ihrer Idee zu leben scheint, als von der Realität und zudem, dass sie in historischer Perspektive mit einer gewissen Dialektik in Verbindung gebracht werden kann, denn stets scheint der marginalen Flut eine große Ebbe zu folgen. Das Dilemma der Revolution liegt demnach weiterhin darin, dass sie nur verneinen kann, selbst aber eigentlich keine Ordnung – keine

94 Stowasser, *Leben ohne Chef und Staat. Träume und Wirklichkeit der Anarchisten*, S. 7

Regierungsstruktur oder Regeln, wie sie im Rahmen der Transformationsforschung der Konsolidierungsphase zukommen – zu verkünden hat und so wird sie immer wieder von Apollon absorbiert. So scheint aus der Sicht des Umsturzes nur die allumfassende Revolution zu bleiben und mit ihr die Anarchie. Diese wiederum scheint jedoch nur für Augenblicke tatsächlich realisierbar. Strukturell ist die dionysische Revolution in der hier verfolgten Perspektive somit eine sich der Formlosigkeit oder Entropie verdankende Forderung nach einer absoluten Differenz gegenüber dem apollinischen Status quo und mit dieser kann eigentlich nur die Herrschaftslosigkeit als ein der Dauer verpflichteter Zustand und damit einhergehend eine permanente Revolution harmonisieren.

2. Der Mensch in der Revolte: Mitte und Maß im Status quo

Im Gegensatz zur Revolution, dem allumfassenden Umsturz, der mit dem ekstatischen Dionysos in Verbindung steht, kann die Revolte mit Apollon veranschaulicht werden. Apollon tritt somit als Vertreter der Struktur auf, die als das bereits Gegebene einer Gesellschaft zunächst einmal schlicht den Status quo ausdrückt. Des weiteren ist mit der apollinischen Revolte die Annahme verbunden, dass es sinnvoller ist diesen Status quo fortzuschreiben und weiter zu entwickeln, als ihn schlicht der Zerstörung, der absoluten Differenz preiszugeben. Dadurch ist zumindest implizit die Annahme gemacht, dass der grundsätzliche Kern der Struktur richtig, also wenigstens potentiell gut oder schlicht alternativlos ist. Letztlich geht es folglich um eine teleologische Perspektive, die den apokalyptischen Gedanken der Revolution hinter sich gelassen hat, um nun sozusagen am Himmelreich auf Erden zu arbeiten. Diese Vorstellung ist im Sinne der Revolte jedoch nicht mehr mit tatsächlichen Glaubensinhalten versehen, wenngleich eine vage Hoffnung auch hier zentral scheint, denn die über Generationen mühsam erarbeitete Gegenwart soll auch eine gute Grundlage für die Zukunft bilden und entsprechend wird davon ausgegangen, dass bestehende Defizite effektiv korrigiert werden können, wohingegen ihnen endgültig zu entkommen für eigentlich unmöglich erklärt wird. Camus drückt diese Idee nach einer langen Abhandlung über die Schrecken und Grausamkeiten der Revolution in dem Text, der entsprechend auch *Der Mensch in der Revolte* heißt, folgendermaßen aus:

„Die Revolte beweist [sich] dadurch, dass sie die Bewegung des Lebens selbst ist und dass man sie nicht leugnen kann, ohne auf das Leben zu verzichten. [...] Die ehrlose Revolution, die Revolution der Berechnung, die, indem sie einen abstrakten Menschen demjenigen von Fleisch und Blut vorzieht, das Sein verleugnet, sooft es nötig ist, stellt genau an die Stelle der Liebe das Ressentiment. [...] Wenn nun die Revolution im Namen der Macht und der Geschichte diese mörderische und maßlose Mechanik wird, wird eine neue Revolte, im Namen des Maßes und des

Lebens, heilig.“⁹⁵

Mitte und Maß sind hier also der Motor der Revolte und nicht das Absolute, der radikale Bruch mit allem Gegebenen. Nach Camus beschreibt die Revolte folglich eine Bewegung, die von der Einsicht begleitet ist, dass alle Extreme ein Korrektiv brauchen und so auch die für die Revolution wesentliche Forderung nach uneingeschränkter Freiheit:

„Die Revolte ist keineswegs eine Forderung nach vollständiger Freiheit. Im Gegenteil, die Revolte macht der vollständigen Freiheit den Prozess. [...] Die Revolution des 20. Jahrhunderts hat willkürlich, um maßloser Eroberungsziele willen, zwei untrennbare Begriffe getrennt. Die absolute Freiheit verhöhnt die Gerechtigkeit. Die absolute Gerechtigkeit leugnet die Freiheit. Um fruchtbar zu sein müssen beide Begriffe sich gegenseitig begrenzen.“⁹⁶

Es ist hier also die Aufgabe Apollons sich gegen die Maßlosigkeit der Revolution zu wehren. Andererseits vernachlässigt die absolute Gerechtigkeit die Freiheit, den unbestimmten und nicht strukturierbaren Bereich der dionysischen Unbegrenztheit. Man könnte bei Camus an dieser Stelle demnach von einer Dialektik des Maßes und damit einhergehend von einer Hoffnung sprechen, die sich an die Teleologie Hegels durchaus anschließen lässt: „Die Revolte ist das Maß, sie befiehlt es, verteidigt es und erschafft es neu durch die Geschichte und ihre Wirren hindurch.“⁹⁷

Die dionysischen Wirren werden also einer behutsameren Vorgehensweise geopfert und das dieser Konstellation zugrunde liegende Herrschaftsprinzip könnte mit Bezug auf die ewige Wiederkunft lauten: Apollon herrscht und regiert, auch wenn Dionysos ihn stets herausfordert. Veränderung, maßvolle und zielgerichtete Variation im Rahmen einer (vor-)gegebenen Struktur. Wenn bei Landauer Dionysos im Mittelpunkt steht, die Freiheit die Grundlage ist für Prozesse der lockeren Assoziation und den ständigen Aufstand, um alles stets wieder dem Nichts preiszugeben, so folgt die Revolte eher einem Faden, der sich zwar verheddern kann, der Umwege kennt, der aber auf wundersame Weise stets mit sich selbst verbunden bleibt und so einen schließlich zirkulären Fortschritt, eine Selbstwerdung ganz im Sinne Hegels beschreibt. Mit dessen Worten:

„Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß er erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und darin besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein. [...] Das *reine* Selbsterkennen im absoluten Anderssein, dieser Äther *als solcher*, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das *Wissen im allgemeinen*.“⁹⁸

Es ist also hier selbst das absolut Differenten nur eine Herausforderung für die dialektische

95 Camus Albert, *Der Mensch in der Revolte*, S. 343

96 Camus, *Der Mensch in der Revolte*, S. 320 und 328

97 Camus, *Der Mensch in der Revolte*, S. 339

98 Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, S. 24f.

Selbstwerdung, die eines Tages volles Bewusstsein gewinnen will und auch wird. Das Absolute begibt sich somit auf eine Art Scheinwanderung, denn es verlässt den eigenen Garten nur, um sich davon zu überzeugen, dass es seine Identität schließlich doch auf alles erstrecken kann. Der Umweg der Differenz wird so zur Affirmation des Einen, als das schlichte „Zurückgegangensein in die Einfachheit“⁹⁹. Der Weg mag also von Abzweigungen herausgefordert werden, aber in historischer Perspektive verwirklicht sich unaufhaltsam der stets antizipierte Ursprung als das schließlich Ganze:

„Weil die Substanz des Individuums, weil der Weltgeist die Geduld gehabt hat, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewußtsein über sich erreichen konnte [...]“¹⁰⁰

Der Preis für das Bewusstsein dieses Absoluten scheint jedoch heute nicht nur an seinen theoretischen Grenzen angekommen zu sein, denn dieser Geist geht über Leichen. Der Glaube an den Fortschritt, wie er sich noch zu Zeiten Hegels ausspricht, kann sich so eines gewissen Zynismus wohl kaum mehr erwehren. Zudem scheint die Revolte, wenn man ihr einen teleologischen Charakter zuschreibt, mit einem weiteren Problem konfrontiert, denn sie ist abhängig von einem Ursprung und einem – wenn auch nicht abschließend definierbaren – Ziel und das verwickelt sie einerseits mit der Frage, ob dieser Ursprung tatsächlich positiv zu bewerten ist und zudem scheinen vorgegebene Ziele – selbst wenn sie unerreichbar sind – nicht mit dem Anspruch auf Offenheit, wie ihn Dionysos fordert, vereinbar. Die Forderung nach dem absolut Neuen kann in einer hegelianisch-dialektischen Konzeption letztlich nicht aufkommen. Und der Vorwurf einer metaphysischen Fundierung – es gibt einen (wenn auch in seinem Anfang kaum nennbaren) Ursprung und dieser schreibt auch ein zu verwirklichendes (wenn auch unerreichbares) Ziel vor – schwingt hier ebenfalls mit. Andererseits hat auch die Forderung nach einer dionysisch-revolutionären Freiheit, wie Camus zeigt, ihre Grenzen, die sich in Begriffen wie Gerechtigkeit, Sinn und Solidarität ausspricht. Camus gegen Sartre, Sartre gegen Camus, und wie Lévy schreibt, könnte dies gleichfalls als ein Konflikt zwischen dem algerisch geprägten Verteidiger einer Metaphysik der (im allgemeinen) guten Natur, gegen den von der Differenz getriebenen Stadtbewohner Sartre gelesen werden:

„Hat nicht Camus selbst bei Erscheinen des Ekels gesagt, der große Unterschied zwischen Sartre und ihm bestehe darin, daß er, Camus, das Absurde an den Anfang stelle, aber darauf zähle, ihm am Schluß nicht wiederzubegegnen? Hat er nicht wiederholt seine Vorbehalte gegenüber dem ihm allzu rigide erscheinenden Sartreschen Gegensatz des An-sich und des Für-sich ausgedrückt? Hätte Sartre

99 Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 25

100 Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 33

nicht umgekehrt Grund gehabt, ihm, Camus, seinen Hang zur Kontinuität, seine zwanghafte Neigung, Analogien und Verbindungen herzustellen, sein Mißtrauen gegenüber Brüchen vorzuwerfen, die Sartre seinerseits zu seiner Religion erkoren hat?“¹⁰¹

Sartre wirft Camus an dieser Stelle also vor, er toleriere im Glauben daran, dass die Welt doch wenigstens grundsätzlich nicht schlecht sei, zu viel Unfreiheit, Ungerechtigkeit und vielleicht auch Leid. Und Camus könnte Sartre wiederum vorhalten, er werde ohne Affirmation und beschränkt auf den Blick durch das Auge der Differenz stets verfehlen, das Gute und einen Zusammenhang, ja womöglich eine positive Entwicklung zu erkennen und er verbliebe somit – wie alle Anarchisten, was Existentialisten dann eben mitunter wären – stets und gezwungenermaßen auf der Ebene einer rein destruktiven Kritik. Und auch wenn Sartre nach dem Tod des einstigen Freundes dafür plädieren wird, dieser habe mittels des schlichten Glaubens an die Menschlichkeit im Menschen und den Verzicht auf Gewalt es geschafft den Wirren ihrer gemeinsamen Zeit klüger zu begegnen als er selbst, so bleibt doch ein Vorwurf gegenüber dem Bekenntnis zur Kontinuität treibend für einen – zumindest theoretisch – ganz grundsätzlichen Konflikt:

„Was tatsächlich ist eine Ethik wert, die für den Gehorsam des Menschen gegenüber der Natur eintritt? Ist eine Ethik, die mehr von Glück als von Gerechtigkeit redet, überhaupt noch eine Ethik, und wäre ein politisches Denken, das sich damit zufriedengibt, die Welt zu bewundern [...] überhaupt noch ein politisches Denken? Der Vorteil solch eines kontemplativen Politikverständnisses besteht darin, die mörderische Hybris der revolutionären, also totalitären Politiker zu konterkarieren. Aber der Kampf gegen derartige Politiker? Und die Revolte? Und jenes Minimum an Uneinssein mit den Dingen, das immerhin bewirkt, daß man sich gegen die Mörder oder schlicht gegen die etablierte Ordnung zu stellen wagt? Wenn man [...] 'Zustimmung' einklagt und in der unschuldigen Zustimmung zur Schönheit der Welt die Tugend der Tugenden sieht [...] – verdammt man sich dann nicht zum Nichtstun? Taucht dann nicht unversehens eine andere Matrix des Verhängnisses auf? Und ist diese nicht [...] eine der großen Quellen, aus der sich [...] der Totalitarismus und in jedem Fall der Mord speisen?“¹⁰²

Diese andere Matrix also, sieht nicht in der Differenz und der mit ihr verbundenen Tragik, Kontingenz und Absurdität die Gefahr, sondern umgekehrt im Glauben an die – wenn auch schleichende, im Ursprung nicht benennbare und womöglich auch nie abschließend verwirklichtbare – Harmonie und potentielle Einheit und Identität, als Vorboten der Totalität und des Totalitarismus. Permanente Revolution, oder Revolte, der frühe Sartre, oder Camus, Dionysos, oder Apollon und hier zeigt sich dann auch in besonders anschaulicher Weise, wie weit zwei Denker voneinander entfernt sein

101Lévy, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, S. 393f.

102Lévy, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, S. 402f.

können, gleichwohl sie zunächst befreundet sind, und dass schließlich insbesondere ihr theoretischer Ausgangspunkt und die Schlüsseldynamik sich unterscheiden.

Ein weiterer Aspekt den man in diesem Kontext Apollon aus der Sicht des Dionysos vorwerfen könnte, besteht dann – wie bereits bei Nietzsche gesehen – in dessen Verhältnis zum Tragischen und zur Kunst, denn als Schein des Scheins und als Linderung wird die Tragödie schließlich weit eher in den Dienst der Weltflucht gestellt, als dem Versuch einer ernsthaften Konfrontation angenähert¹⁰³. Die apollinische Revolte, die am Status quo letztlich nichts grundsätzliches zu ändern vermag, zieht sich demnach in eine Enklave, in eine Welt künstlerischer Illusion zurück. Dazu Camus:

„In der Revolte entdeckt man die metaphysische Forderung nach Einheit, die Unmöglichkeit, ihrer habhaft zu werden, und die Herstellung einer Ersatzwelt. [...] Das kennzeichnet auch die Kunst. [...] Die Kunst verwirklicht ohne sichtbare Anstrengung die Versöhnung des Besonderen mit dem Allgemeinen, an die Hegel dachte. [...] Doch die Revolte des Künstlers gegen das Wirkliche, die nun der totalitären Revolution verdächtig wird, enthält die gleiche Behauptung wie die spontane Revolte des Unterdrückten. Der revolutionäre Geist, entstanden aus der völligen Verneinung, spürte instinktiv, daß es in der Kunst außer Abweisung auch Zustimmung gab [...].“¹⁰⁴

Die angesprochene Linderung, die auch Nietzsche in der *fröhlichen Wissenschaft* in Form der Transfiguration diskutiert, lässt sich hier auch für ein Leben in der Revolte heranziehen. Die Revolution wird als nicht zuletzt grausame und sich abermals nur der Verneinung bedienende Utopie verabschiedet und an ihre Stelle tritt die künstlerisch-künstliche Welt Apollons. Diese wird aber das Wesentliche der angesprochenen Kritik gleichfalls nicht los, denn letztlich gehorcht sie dem Schein, kann als Flucht erachtet werden und zudem verbleibt sie blind gegenüber dem Anderen und Fremden. Die Versöhnung des Besonderen mit dem Allgemeinen, ausgehend von der Dominanz des Einen gedacht, bleibt eine Form der dialektischen Vertiefung und somit der Absorption des Anderen als Ziel unterworfen. Und so fehlt der teleologisch verstandenen Revolte jedwede Möglichkeit eine Außenperspektive (beispielsweise in Form eines vollkommen anderen politischen Diskurses) zu erlangen, wobei diese wiederum notwendig wäre, um das Gegebene einer tatsächlichen Reflexion und Bewertung auszusetzen, um die Veränderung kritisch hinterfragend zu begleiten. Zudem würde Lévy bei seiner Kritik noch einen Schritt weiter gehen und mit Sartre und aus dessen revolutionärer Perspektive heraus behaupten, dass die dem Schein geschuldete Affirmation und die darin verborgene Teleologie Wegbereiter des Totalitarismus sind. Umgekehrt

103Vgl. Lévy, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, S. 402. „In einem gewissen Sinne, dem der Kunst und der Lebensfreunde, wird man zweifellos Camus stets recht geben: Glück, Sinnenfreude, Freundschaft mit den Dingen, Harmonie [...] – dagegen bei Sartre Düsterteit und Zerrissenheit, die augustinische 'Bitterkeit des Herzens', der Blick, der sich vom Haß und der Gemeinheit, die den menschlichen Beziehungen zugrunde liegen und jederzeit wieder zum Vorschein kommen können, nicht abzuwenden vermag.“

104Camus, *Der Mensch in der Revolte*, S. 289f.

natürlich darf nicht vergessen werden, dass gerade die Revolution traditionell vor Opfern und Heils-Utopien nicht zurückschreckt, wobei ihr dionysischer Moment, die anarchistische Einsicht in die permanente Revolution und die Unabgeschlossenheit des Subjekts, also die Einsicht in die Differenz, sie gerade davor bewahren sollte.

Apollon und Dionysos jedenfalls scheinen auch im Diskurs von Sartre und Camus weiterhin schwer vermittelbar, egal ob das Dionysische im Apollinischen oder umgekehrt wiederkehrt, jeweils ergeben sich zerstörerische Defizite. Auf der einen Seite die Bodenlosigkeit einer existentialistischen Freiheit, die keine Form, kein Gutes, keine Ziele und kaum mehr als das Chaos kennt, die sich nur im verschwommenen Bild der Zerstörung selbst erkennt. Und auf der anderen Seite die ausgehärtete Form, das Fehlen einer Außenperspektive, der Determinismus und die Gefahr eines teleologischen Totalitarismus, die Revolte, die demzufolge die Wiederkunft zum Leier-Lied macht und einem darin waltenden Weltgeist huldigt, der den Menschen die Freiheit letztlich nur spielen lässt, selbst wenn er stets sein bestes wollte.

Die Frage nach Herrschaft und Regierung im Sinne der Revolte lässt sich demnach ganz allgemein wie folgt formulieren: Es herrscht die Struktur, das Gegebene einer Ordnung, der Ursprung und dessen Wiederkehr als Telos, und dieser Ursprung ist sich auch nicht zu Schade letztlich nahezu alles zu regieren. In dieser zum Absoluten strebenden Ordnung wird – zumindest aus der Sicht des Dionysischen – das Leben Konvention und die Verantwortung vollends an das unhinterfragte „Man“ und die fortschreitende Verwirklichung einer bereits bestehende Ordnung verkauft. Auch wenn fraglich bleibt, ob die existentialistische Freiheit mit der auf ihr lastenden und allumfassenden Verantwortung besser umgehen kann.

Positiv gewendet lässt sich der Zusammenhang von Apollon und Dionysos jedoch auch so ausdrücken: Die Revolution erlaubt die Freiheit, die Möglichkeit des absolut Neuen und die Revolte die Einheit, Sicherheit, potentielle Gerechtigkeit und Solidarität, um den Glauben an den Sinn und das Leben nicht zu verlieren. Und auch hier zeichnet sich bereits ein mögliches Ziel in der Konfrontation von Apollon und Dionysos ab: Das beste beider Prinzipien zu retten, jedoch ohne dazu einen Kompromiss eingehen zu müssen, also die Frage, wie Freiheit und Einheit, das Gegebene und die Möglichkeit des absolut Neuen zugleich gedacht werden könnten. Denn vielleicht sind Apollon und Dionysos weit mehr durch einen theoretischen Widerspruch getrennt (die einfache Unmöglichkeit ein Paradox zu denken, also eine sich der Formlosigkeit verdankende Form, welche nicht nur sinnloses Spiel ist), als sie auch praktisch unvereinbar sein müssen. Anhand des Widerstands soll folglich auch dieser Spur nachgegangen werden. Denn weder scheint es wünschenswert, das Viele für das Eine zu opfern, wie es in der Welt der platonischen Ideen geschieht, noch umgekehrt, das Eine für das Viele, da eine existentialistische Freiheit jede Form von

Verbundenheit aufzulösen trachtet und so zum Wegbereiter eines atomistischen und egoistischen Anarchismus wird, in dem die Worte Toleranz und Pluralität zur leeren Hülse einer zersplitterten – wenngleich freien – Gesellschaft geworden sind.

Der Frage also, wie Veränderung zu denken ist, welche Probleme mit welchem Fortschrittsverständnis beziehungsweise einer Ablehnung desselben einhergehen, soll hier anhand der Begriffe *Revolution*, *Revolte* und *Widerstand* nachgegangen werden. Ein Autor, der sich jüngst dezidiert mit dieser Frage beschäftigt hat, ist Stéphane Hessel und er kommt in dem Text *Empört Euch!* abschließend schlicht zu folgender Einschätzung: „Neues schaffen heißt, Widerstand leisten. Widerstand leisten heißt, Neues schaffen.“¹⁰⁵ Und es scheint als ließe sich kaum noch mehr formulieren, wenn man sowohl den dionysischen Träumereien als auch den apollinischen Parolen entgegen will. Obwohl also Dionysos wesentlich Destruktion ist, jedoch maßlos in seiner Wut, und Apollon sich lieber gleich der Illusion hingibt, soll mit Foucault und Deleuze danach gefragt werden, ob es nicht doch möglich ist eine kompromisslose Einheit der Antagonisten zu denken, um so auch den Satz Hessels weder nihilistisch lesen zu müssen – als Aufruf zur Zerstörung und blinden Variation – noch als Bekenntnis zum Glauben an eine versteckte Teleologie.

3. Zusammenfassung

Es sollte also an dieser Stelle mittels der Prädikate von Apollon und Dionysos ein erster Einblick gegeben werden, inwiefern Revolution, Revolte und Widerstand miteinander verknüpft sind und entsprechend auch ineinander umschlagen können. Denn wenn Dionysos gesiegt hat, schleicht in seinem Schatten womöglich schon Apollon und biegt die mit ihm verbundenen Hoffnungen wieder auf die Erde zurück, er etabliert Strukturen. Und wenn Apollon meint alles im Griff zu haben, ist die nächste Revolution vielleicht nicht weit, gerade weil sie immer unvorhersehbar, zumindest letztlich nicht absehbar auf die Bühne der Welt tritt. Im Folgenden sollen die dargestellten Aspekte der Revolution und der Revolte noch einmal kurz zusammengefasst werden.

Attribute der Revolution: Dionysos steht für die Formlosigkeit, die Vielheit und das Chaos, aber erst dadurch auch für das absolut Neue und die Freiheit. Die Revolution kann eigentlich nicht regieren, höchstens herrschen, da sie in ihrer absoluten Form nur die Freiheit zum Ziel hat und keine Ziele. Die eventuell doch von der Revolution verkündeten Ziele, ihre Utopie, wird zur Dystopie, sollte sie doch regieren, denn dann ist auch sie mit den immanenten Konflikten der Struktur konfrontiert. Die gescheiterte Revolution hingegen wird absorbiert und stärkt lediglich den Status quo, den hegelianischen *circulus vitiosus*, der zudem dazu neigt seiner Logik folgend zu verhärten und

105 Hessel Stéphane, *Empört Euch!*, S. 21

schließlich totalitär zu werden. Die Revolution kann aus dem reinen Dagegen ihre Kraft schöpfen, was sie einer Außenperspektive beraubt und sie in die Nähe des Ressentiments rückt. Die Revolution wird so zur reinen Forderung nach dem Neuen und zudem – zumindest in theoretischer Perspektive – zur permanenten Revolution. Diese Form der Revolution kann somit nur anarchisch sein und eigentlich keine Programme mehr formulieren. Der Existentialismus verkündet eine absolute, ontologische Form der Freiheit für Jeden, als unhintergehbare Struktur des Bewusstseins, die jedoch durch die Faktizität erkaufte ist und zudem von Angst, einer zumindest fragwürdigen absoluten Verantwortung und der Flucht in das „Man“ begleitet sein kann, wenngleich die Tragik der Differenz womöglich der einzige Schlüssel zur Immunität gegenüber dem Totalitarismus sein mag. Eine Anthropologie – ein zu befreiendes Bild des Menschen, als Ausweg aus der Entfremdung – wird aus der Perspektive der permanenten Revolution grundsätzlich abgelehnt, da sie eine *creatio ex nihilo* nicht weniger verhindern würde als der Glaube an eine Teleologie. Die Revolution ist, wenn sie überhaupt mit einer Struktur in Verbindung gebracht werden kann, höchstens die Wiederkunft apollinischer Augenblicke im Dionysischen, jedoch ihrem eigentlichen Anspruch nach reines Rauschen und unbegrenztes Werden.

Und die Attribute der Revolte: Apollon steht für den Status quo, die Struktur und deren Variation innerhalb einer teleologischen Ordnung. Der Glaube daran, dass der Status quo alternativlos ist, scheint in der Revolte impliziert und so geht sie einher mit einer Theorie der maßvollen Veränderung, die Auflösung und Brüche ablehnen muss. Die Revolte verlangt somit eine gemäßigte Freiheit und fordert eine relative Gerechtigkeit. Das hegelianische Konzept eines dialektisch zu sich selbst kommenden Weltgeistes und seiner historisch-teleologischen Verwirklichung entsprechen der Bewegung der Revolte. Es gibt – wenn auch nicht benennbar – stets einen Ursprung sowie ein Ziel, was sowohl den Determinismus auf den Plan ruft, als auch die Metaphysik, die Wiederkunft als Leier-Lied, der zudem jedwede Außenperspektive fehlt. Bei Camus ist die Revolte mit der apollinischen Kunst der Transfiguration verbunden, die einer Versöhnung des Besonderen mit dem Allgemeinen dienen soll, dabei jedoch Gefahr läuft, sich in den Schein zu flüchten. Die Revolte kann aufgrund der fehlenden Außenperspektive und ihrem Hang das Fremde zu verinnerlichen auch als Verabsolution der Konvention und als schleichende Totalität verstanden werden. Die Revolte will herrschen und regiert, indem sie das Dionysische lediglich als unwesentliche Herausforderung versteht, welches sie jederzeit – dialektisch – zu absorbieren vermag.

Der Widerstand, als drittes Konzept, steht dann für den Versuch diese beiden Theorien einander anzunähern, um die dargestellten Widersprüche und Defizite zu umgehen. Er fordert das Neue, will aber dessen Bodenlosigkeit vermeiden. Zudem fordert der Widerstand stets auch die uneingeschränkte Freiheit, um dem Determinismus zu entgehen, sieht in der Freiheit selbst jedoch

ein Prinzip, das niemals von der Verantwortung und einer mit ihr verbundenen Solidarität zu trennen ist. Dieses Prinzip wird strukturell in der Nähe der Existenz und inhaltlich auf der Ebene der Immanenz zu suchen sein, wie es Nietzsche anhand des Übermenschen und der ewigen Wiederkunft bereits andeutet.

IV. Foucault und die Epistemologie als Revolution des Wissens

In diesem Abschnitt wird eine erste Schaffensphase von Michel Foucault im Hinblick auf die im vorangegangenen entwickelten Aspekte der Revolution diskutiert. Dazu wird zunächst *Wahnsinn und Gesellschaft* betrachtet, ein Text, der den Umgang mit dem Anderen beschreibt, in diesem Fall dem Anderen der Vernunft. Dabei geht es um Mechanismen der Ausschließung und um die Analyse einer entsprechenden Differenz. Der Wahnsinn ist in dieser Perspektive kein Abweichen von der Vernunft mehr, sondern mit den Mitteln der Vernunft schlicht nicht zu beschreiben, er ist ihr Außen, wenngleich er dem Diskurs des Fortschritts ungeachtet dieser Verbannung hartnäckig verhaftet bleibt. In erkenntnistheoretischer Hinsicht soll zudem gezeigt werden, wie viel diese Studie Nietzsches *Geburt der Tragödie* verdankt. Die bereits in ihr entwickelte Genealogie ist somit auch wegweisend für Foucaults Methode im Hinblick auf die Bewertung des Umgangs mit dem Wahnsinn.

In einem weiteren Schritt wird dann *Die Ordnung der Dinge* betrachtet und inwiefern die darin entwickelten Epistemen sich einer revolutionären Perspektive verdanken. Da dieses Buch sowohl der *Geburt der Klinik* als auch der literarischen Studie *Raymond Roussel* wesentliche Impulse verdankt, sollen diese vorweg betrachtet werden. *Die Geburt der Klinik* kann entsprechend einen ersten Hinweis auf das Wissen der Moderne liefern, auf einen Diskurs der nach Foucault nur über den Umweg des Todes möglich ist, welcher den ärztlichen Blick grundsätzlich zu verändern vermag. Besonders in *Raymond Roussel* beschäftigt sich Foucault zudem mit dem Wesen der Sprache und der Produktion von Aussagen auf dieser Ebene, ein Thema, das auch in der *Ordnung der Dinge* als entscheidend für das Wissen wiederkehren wird.

Die Epistemen, wie sie in der *Ordnung der Dinge* entwickelt werden, sollen daran anschließend als ein Versuch gelesen werden, Ordnung ausgehend von Unordnung, jenseits der ideengeschichtlichen Vorstellungen von Linearität zu beschreiben. Diese Perspektive mündet dann in einer vielfältigen Kritik gegenüber dem modernen Wissen, deren wichtigste Punkte erläutert werden. In Foucaults abschließender Reflexion auf die Sprache finden sich jedoch auch – wesentlich von seiner Auseinandersetzung mit Roussel angestoßene – Lösungsstrategien verhandelt, welche immerhin noch die Hoffnung auf eine Überwindung der Defizite des modernen Wissens in Aussicht stellen. In diesem Zusammenhang kann somit auch Foucaults Beschäftigung mit der Literatur im allgemeinen angesiedelt werden und so wird in einem abschließenden Schritt noch ein Blick auf die Texte *Das Denken des Außen* und *Die Sprache, unendlich* geworfen.

Die *Archäologie des Wissens* und *Die Ordnung des Diskurses* sollen dann einen ersten Hinweis darauf geben, in welche Richtung die Arbeiten der 70er Jahre weisen und welche Verschiebungen sich bereits hier abzeichnen.

1. Wahnsinn und Gesellschaft: Prozeduren der Ausschließung und das Andere der Vernunft

In diesem Abschnitt wird *Wahnsinn und Gesellschaft* sowohl betreffend seiner Struktur, als auch anhand seiner Inhalte im Hinblick auf die für die Revolution wichtigen Forderungen besprochen. Dazu wird zunächst auf die erkenntnistheoretische Fundierung und deren Beziehung zu Nietzsches *Geburt der Tragödie* fokussiert. Im Anschluss daran soll gezeigt werden, wie Foucault mittels dieser Methode eine Form der Kritik formuliert, die Grundstrukturen der traditionellen Geschichtsschreibung hinterfragen will.

In einem weiteren Unterpunkt wird dann Foucaults historische Abhandlung des gesellschaftlichen Umgangs mit dem Wahnsinn dargestellt. Dazu werden die jeweiligen Epochen und ihre wesentlichen Merkmale aufgezeigt und

voneinander unterschieden. Da Foucaults Analyse mit einer auf die Moderne und ihre spezifische Struktur verweisenden Einschätzung endet, wird auch diese genauer befragt und ihr Bezug zu den bei Dionysos und Apollon bereits formulierten Hoffnungen und Problemen hergestellt.

Im letzten Punkt können sodann die grundsätzlichen Strukturen der Analyse Foucaults benannt werden, um sie mit denen der Revolution zu vergleichen. Und in einem abschließenden Schritt wird schließlich auch die hier formulierte Form von Revolution mit der Frage nach dem dazugehörigen Subjekt, ihrem Verhältnis zur Wiederkunft, sowie nach der Konstellation von Herrschaft und Regierung konfrontiert.

1.1. Der Wahnsinn als Grenze der Vernunft

In *Wahnsinn und Gesellschaft* liefert Foucault die umfangreiche Analyse einer historisch fortschreitenden Trennung. Ausgehend von einem undifferenzierten Ursprung entsteht gemäß dieses Blickwinkels auf der einen Seite eine gewisse Form des Umgangs mit dem Wahnsinn, während sich auf der anderen Seite eine entsprechende Vernunft generiert:

„Man muß in der Geschichte jenen Punkt Null der Geschichte des Wahnsinn wiederzufinden versuchen, an dem der Wahnsinn noch undifferenzierte Erfahrung, noch nicht durch eine Trennung gesplante Erfahrung ist.“¹⁰⁶

Es gibt laut Foucault demnach einen Punkt, an dem Wahnsinn und Vernunft noch keiner bestimmten Form der Differenzierung unterstellt sind. Sobald die Trennung jedoch errichtet ist, folgt „ein mächtiges Vergessen“¹⁰⁷ und Foucault will eine „Geschichte der Grenzen“¹⁰⁸ schreiben, um sich dem Ursprünglichen zu nähern. Des weiteren diagnostiziert Foucault, dass die Vernunft selbst den Wahnsinn braucht um sich als Positivität behaupten zu können, jedoch kann sie so eigentlich weit eher sagen was sie nicht ist und noch weniger über den Wahnsinn selbst. *Wahnsinn und Gesellschaft* wird sich damit aber nicht einfach zufrieden geben und so soll letztlich das Andere der Vernunft selbst – beispielsweise mittels der Literatur – zur Sprache gebracht werden. Rückblickend wird Foucault einräumen, dass er – ähnlich der Distanzierung Nietzsches gegenüber der *Geburt der Tragödie* – zu diesem Zeitpunkt noch eine romantisch-metaphysisch verklärte Vorstellung von einer ursprünglichen Erfahrung des Wahnsinn vor Augen gehabt habe¹⁰⁹. In *Wahnsinn und Gesellschaft* will Foucault jedoch noch das Fundament der Geschichte befragen und zwar möglichst in dem Moment, in dem sie ihrem dionysischen, undifferenzierten Abgrund entsteigt:

106 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 7

107 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 15

108 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 9

109 Vgl. Sarasin Philipp, *Michel Foucault zur Einführung*, S. 27. „Die Rede von einer 'Trennung' jener ursprünglichen, ungeteilten Erfahrung des Wahnsinn behaupte eine verlorene Präsenz oder Realität; damit huldige sie der Metaphysik, die immer schon die Präsenz ursprünglicher Ganzheiten unterstellt hatte.“ Geisenhanslücke Achim, *Wahnsinn und Gesellschaft*, in: Kammler Clemens, Parr Rolf, Schneider Ulrich Johannes [Hrsg.], *Foucault. Leben-Wirkung-Werk*, S. 19

„Eine Kultur über ihre Grenzerfahrungen zu befragen, heißt, sie an den Grenzen der Geschichte über eine Absplitterung, die wie die Geburt ihrer Geschichte ist, zu befragen. Dann nämlich finden sich in einer Spannung, die immer auf dem Weg ist, sich zu lösen, die zeitliche Kontinuität einer dialektischen Analyse und – an den Toren der Zeit – die Aufdeckung einer tragischen Struktur miteinander konfrontiert. [...] Nietzsche wies auf die Struktur des Tragischen hin, auf der die Geschichte des Abendlandes aufbaut und die nichts anderes ist als die Ablehnung, das Vergessen und das stumme Zurücksinken der Tragödie.“¹¹⁰

Was bei Nietzsche das Ur-Eine ist, dem sich das Dionysische, Apollon und schließlich die Tragödie verdanken, ist bei Foucault hier also eine undifferenzierte Erfahrung, die ihren tragischen Ausdruck beispielsweise in der Gegenüberstellung von Wahnsinn und Vernunft findet. Da Wahnsinn und Vernunft somit letztlich Kontrahenten sind, eine Differenz beschreiben, erfolgt ein dialektisches Ringen zwischen Formlosigkeit und Form, der Freiheit des Irren und den Strukturen der Aufklärung. Achim Geisenhanslücke interpretiert dies einerseits als Abgrenzung zur historischen Dialektik Hegels, und andererseits als einen Verweis auf die Grenzen wissenschaftlicher Betrachtung – die „Abwesenheit des Werkes“ die er dazu aufgreift steht hier für eine letztlich unaussprechliche Form von Freiheit die sich im Wahnsinn Ausdruck verschafft – nicht nur in historischer Perspektive:

„Um den Begriff des Wahnsinns als Gegenkonzept zu dem philosophischen Begriff der Vernunft zu etablieren, wie ihn die dialektische Philosophie Hegels zur Geltung gebracht hat, trifft Foucault zwei Vorentscheidungen. Die erste besteht darin, den Wahnsinn als 'Abwesenheit des Werkes' zu begreifen.“¹¹¹ Und weiter: „[...] Foucault bezieht den Begriff der Abwesenheit des Werkes auf den Prozess der Geschichte überhaupt. Foucault zufolge 'legt die historische Zeit ein Schweigen auf etwas, das wir in der Folge nur noch in den Begriffen Leere, Nichtigkeit, Nichts erfassen können'. Der Begriff der Abwesenheit des Werkes deckt diesen ebenso unbestimmten wie absoluten Bereich der Leere und des Nichts ab. In seiner unbestimmten Form markiert er [...] eine reine Vorgängigkeit, aus der heraus sich die Differenz zwischen Wahnsinn und Vernunft in der Geschichte erst ergibt. [...] Die Zweite Vorentscheidung, die Foucault trifft, koppelt den Begriff des Wahnsinns an den der Erfahrung. Foucault will keine Geschichte der Erkenntnis schreiben, keine Geschichte der Psychiatrie, sondern eine des Wahnsinns selbst.“¹¹²

Die Geschichte überhaupt, wie Geisenhanslücke attestiert, ist hier also ein Ringen zwischen der ursprünglichen Formlosigkeit und der auf ihr – mittels der Ausschließung beziehungsweise

110 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 10f.

111 Geisenhanslücke Achim, *Wahnsinn und Gesellschaft*, in: Kammler Clemens, Parr Rolf, Schneider Ulrich Johannes [Hrsg.], *Foucault. Leben-Wirkung-Werk*, S. 19

112 Geisenhanslücke, *Wahnsinn und Gesellschaft*, in: Kammler Clemens, Parr Rolf, Schneider Ulrich Johannes [Hrsg.], *Foucault. Leben-Wirkung-Werk*, S. 19, *Foucault. Leben-Wirkung-Werk*, S. 19

Abgrenzung, also der Differenz – errichteten Form, wobei nach Foucault die Kultur mit dem Sieg der Form gleichzusetzen ist und auch die Vernunft tendiert dazu, den Wahnsinn nur noch als Abweichendes und schließlich als Krankheit zu diffamieren und seine spezifische Dimension zu vergessen. Was Foucault sich vorgenommen hat, ist also einerseits die Geschichte dieser fortschreitenden Ausschließung zu schreiben – die dialektische Kontinuität –, um andererseits dadurch den grundsätzlich tragischen beziehungsweise schlicht auf Vergessen beruhenden Charakter der Kultur – die Aufdeckung einer undifferenzierten und somit uneinholbaren „Struktur“ an den Toren der Zeit und nicht die hegelianisch-dialektische Selbstwerdung des Geistes – zum Ausdruck zu bringen:

„Die folgende Untersuchung ist also nur die erste und wahrscheinlich die einfachste der langen Forschungen, die im Lichte der großen nietzscheanischen Forschungen die Dialektik der Geschichte mit den unbeweglichen Strukturen der Tragik konfrontieren will.“¹¹³

Das genealogische Programm Nietzsches soll hier also fortgesetzt werden und es sind für Foucault Formlosigkeit und Undifferenziertheit – Wahnsinn und Vernunft als noch nicht voneinander geschieden – die am Anfang einer solchen Analyse stehen und die sich schon im nächsten Moment mit der vom Ausschluss getragenen Dialektik der Geschichte – dem hegelianischen *circulus vitiosus* – konfrontiert sehen. Die undifferenzierte Erfahrung als Ursprung der Geschichte ist für diese Perspektive unerlässlich, denn erst durch sie lässt sich sowohl die Trennung hinterfragen, als auch die einseitige Dominanz, welche sich zwischen Vernunft und Wahnsinn schrittweise etabliert, um schließlich im Vergessen des Vergessens zu kulminieren. Die Dialektik der Differenz, die Einheit durch Unterwerfung und Einverleibung des Anderen (hier des Wahnsinns durch die Vernunft, wobei dies eben letztlich schlicht dessen Ausschließung bedeutet), verdankt sich bei Foucault demnach zumindest eigentlich dem Postulat einer ursprünglichen – wenngleich unaussprechlichen¹¹⁴ – Formlosigkeit beziehungsweise einer *freien* Differenz. Und diese ist sozusagen die Bedingung der Möglichkeit dieser Kritik. Philipp Sarasin drückt diese Einschätzung wie folgt aus:

„Ist das nun eine Geschichte des Wahnsinns selbst [...] oder bloß eine Geschichte seiner Spielräume, eine Geschichte allerdings, die dann untergründig umso gewisser mit dem Wahnsinn als einer (mit Nietzsche gesprochen) 'Struktur des Tragischen', d.h. des Nicht-Geschichtlichen, rechnet und von dort aus ihre Tiefe gewänne?“¹¹⁵

Foucault folgt in *Wahnsinn und Gesellschaft* zudem einer Form der Analyse, die der ebenfalls bei Nietzsche bereits präsenten Kritik an der Transfiguration vergleichbar ist. Die Positivität der

113 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 11

114 Vgl. Geisenhanslücke, *Wahnsinn und Gesellschaft*, in: Kammler Clemens, Parr Rolf, Schneider Ulrich Johannes [Hrsg.], *Foucault. Leben-Wirkung-Werk*, S. 19

115 Sarasin, *Michel Foucault zur Einführung*, S. 24

Vernunft verdankt sich einerseits einem undifferenzierten Abgrund und gleichermaßen einer Ausschließung des Wahnsinns, also abermals der Zurückweisung einer Formlosigkeit welche schlichtweg beängstigend wirkt. Schrittweise strebt so der Schein des Scheins zur weithin unreflektierten Alleinherrschaft, das Tragische weicht den Strukturen einer vermeintlich aufgeklärten Welt. In dieser Perspektive hat Apollon triumphiert und der kulturelle Umgang mit dem Wahnsinn, wie ihn Foucault der Moderne attestiert, ist sein Werk. Der Wahnsinn bleibt innerhalb dieser Dynamik zwar ein amorphes Anderes, ein dionysischer Rest, der jedoch nur noch dazu dient die Überlegenheit der Vernunft zu bekräftigen.

Andererseits impliziert die Kritik in *Wahnsinn und Gesellschaft* stets, dass es jenseits der Positivität, jenseits von Struktur, Vernunft und Individuation, eine Erfahrung gibt, die das starre System, den von Apollon dominierten Antagonismus, hintergehen beziehungsweise überwinden kann. Ein geradezu a-historischer Punkt¹¹⁶, der die Geschichte in Bewegung hält und der dem Diskurs stets koexistent zu bleiben scheint:

„Wir werden auch von den oft in der Geschichte wiederholten äußerlichen Bewegungen zu sprechen haben, wobei wir alles, was endgültige Gestalt und Ruhe in der Wahrheit ausmachen kann, in der Schwebe lassen; und wir müssen von jener Geste des Einschnitts, jener eingenommenen Distanz, jener zwischen der Vernunft und dem, was sie nicht ist, hergestellten *Leere* sprechen, ohne uns je auf die Fülle zu stützen, die zu sein sie vorgibt.“¹¹⁷

Entsprechend speist sich aus der genealogischen Analyse der historischen Dialektik, der spezifischen Differenz von Wahnsinn und Vernunft, ein zunächst nur oberflächliches Verständnis. Und eine rein deskriptive Beschreibung könnte vielleicht noch eine gewisse Gleichberechtigung der Kontrahenten fordern, jedoch erst das von Foucault aufgerufene ominöse Schweigen zwischen den Gegnern, die *Leere*, über die es zu sprechen gilt und die auf den Ursprung selbst verweist, vermag deren nicht mehr artikulierbare Einheit zu fordern. Aus einer solchen Perspektive ist folglich jede Struktur, jede Form der Verteilung, die sich des uneinholbaren Dazwischen auf eine bestimmte Weise bemächtigt, kritisierbar. Das Dazwischen selbst ist in dieser Perspektive ungeformt und frei, inhaltslose *Leere*, und letztlich wäre erst dieser Punkt, der jeglicher Reflexion vorgängig sein müsste und so höchstens noch der Erfahrung zugänglich zu sein scheint, jenseits der Kritik angesiedelt.

Mit einer gewissen Nähe zu Heidegger – die Foucault in Verbindung mit Nietzsche für diese Zeit

116 Vgl. Geisenhanslücke, *Wahnsinn und Gesellschaft*, in: Kammler Clemens, Parr Rolf, Schneider Ulrich Johannes [Hrsg.], *Foucault. Leben-Wirkung-Werk*, S. 20. „Während die Möglichkeit der Geschichte in Foucaults Darstellung an die Idee einer zeitlichen Kontinuität gebunden ist, orientiert sich der Gegenbegriff zur Dialektik, den Foucault entwickelt, das Tragische, an gar keiner zeitlichen oder geschichtlichen Bewegung mehr.“

117 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S.7f. [Hervorhebung nicht im Original]

und auch für sein gesamtes Werk als ausschlaggebend unterstreicht¹¹⁸ – findet sich hier folglich eine Art ontologischer Überschuss, der zwar – vergleichbar dem uneinholbaren Sein der ontisch-ontologischen Differenz – als Mangel auftritt, da er dem Wissen unzugänglich ist, zugleich jedoch den stets unvollständigen Sinn erst ermöglicht. So analysiert die Genealogie auf den ersten Blick die ausgehärteten Strukturen bestimmter Epochen und Diskurse, jedoch erst der undifferenzierte Abgrund, der letztlich jedoch ein absolutes Außen bleibt, erst die Synthese aus Nietzsche (Verlust des Ur-Einen und die folgerichtige „Tragik“ jedweden Wissens) und Heidegger (das fortwährende Anwesen eines unaussprechlichen Ursprungs) erlaubt eine allumfassende Kritik:

„Die Fülle der Geschichte ist nur in dem leeren und zugleich bevölkerten Raum all jener Wörter ohne Sprache möglich, die einen tauben Lärm denjenigen hören lassen, der sein Ohr leiht, einen tauben Lärm von unterhalb der Geschichte, das obstinate Gemurmel einer Sprache, die von allein spricht, ohne sprechendes Subjekt und ohne Gesprächspartner, auf sich selbst gehäuft, in der Gurgel geballt, und die noch zusammenbricht, bevor jegliche Formulierung erreicht ist, und ohne Aufsehen in das Schweigen zurückkehrt, aus dem sie sich nie befreit hat. Es ist die verkalkte Wurzel des Sinns. [...] Jene Erfahrungsstruktur des Wahnsinns, die völlig von der Geschichte abhängt, die aber an ihren Grenzen und dort ruht, wo diese sich entscheidet, ist der Gegenstand dieser Untersuchung.“¹¹⁹

Hier verweist Foucault auf eine Sprache jenseits der Individuation, ein unmenschliches Gemurmel, das den Sinn an der Wurzel zu packen vermag, doch gerade als die Worte ihn freigeben wollen, bricht sie auch schon in sich zusammen, herrscht abermals Schweigen. Dieses Schweigen, die verkalkte Wurzel des Sinns beziehungsweise das Außen, ist somit stets präsent, wenngleich es historisch einen je verschiedenen Ausdruck erfährt. Immer wieder finden sich in *Wahnsinn und Gesellschaft* ähnliche Anspielungen auf eine nicht konkretisierbare Erfahrung, die dennoch das angestrebte Ziel der Untersuchung zu sein scheint. Sarasin gibt ebenfalls einen Hinweis darauf:

„Tatsächlich gibt es in *Wahnsinn und Gesellschaft* eine kaum fassbare Ebene, auf der der Wahnsinn – ein Begriff, den Foucault nirgends expliziert – als etwas erscheint, was jenseits der Sprache der Vernunft weiterhin existiert und für die 'Erfahrung' [...] so etwas wie eine heimliche Referenz darstellt.“¹²⁰

Relevant ist dieser stille Boden der Kritik, da erst die dionysische anmutende Formlosigkeit – die als undifferenzierte *Einheit* mehr zu sein verspricht als Chaos und Entropie – Einblick in die Dynamik einer Struktur gewährt, die dem gesamten Text Antrieb zu geben scheint. Entscheidend für

118 Vgl. Foucault, *Die Rückkehr der Moral*, in: *Dits et Ecrits. Band IV*, S. 703 „Heidegger war für mich immer der essentielle Philosoph. [...] Ich habe in den 50er Jahren versucht Nietzsche zu lesen, aber Nietzsche allein hat mir nichts gesagt! Wohingegen Nietzsche und Heidegger, das war der philosophische Schock!“

119 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 12

120 Sarasin, *Michel Foucault zur Einführung*, S. 28

die Analyse ist zudem die damit verbundene Möglichkeit, ohne eine tatsächliche Alternative – die entsprechend selbst wieder kritisierbar wäre, Errichtung einer tragischen Differenz – aufweisen zu müssen, Strukturen und letztlich jede Form von Struktur hinterfragen zu können. Die Einsicht in den Nihilismus, das Nichts, beziehungsweise in metaphysischer Perspektive das Ur-Eine als formlose und dionysisch-ekstatische Einheit, dem sich der Perspektivismus Nietzsches zunächst verdankt, scheint strukturell mit dieser Möglichkeit der Kritik identisch. Der Löwe, der alles zu hinterfragen vermag, jedoch unfähig ist, einen anderen Diskurs – hier jenseits der Romantisierung des Wahnsinns – zu verkünden und andererseits das Kind, das auf eine Bejahung verweist, die jenseits der Struktur und der reinen Erkenntnis angesiedelt ist.

1.2. Die Geschichte des Wahnsinns und der anthropologische Kreis

Die Erfahrung einer undifferenzierten Einheit als impliziten Motor der Kritik stets im Hintergrund analysiert Foucault zunächst das Mittelalter. Zu dieser Zeit ist der Diskurs noch ganz von der Sorge um den Tod dominiert und erst die Renaissance wird den Wahnsinn als genuines Feld thematisieren. Jedoch ist dies nur eine Verschiebung der Form, der Inhalt bleibt im wesentlichen gleich:

„Das Ersetzen des Todesthemas durch das des Wahnsinns bedeutet keinen Bruch, sondern eher noch eine Torsion innerhalb der gleichen ängstlichen Unruhe. Noch immer geht es um die Nichtigkeit der Existenz, aber diese Nichtigkeit wird nicht mehr als äußere und endgültige Grenze, die Drohung und Abschluß zugleich ist, anerkannt. Sie wird von innen her verstanden als die fortgesetzte und konstante Form der Existenz.“¹²¹

Was im Mittelalter der Tod ist, der äußerlich bleibt, dem Leben unbegreiflich, wird nun dem Wahnsinn eingeschrieben und als Möglichkeit der Existenz verinnerlicht. Die Gleichstellung von „Wahnsinn und Nichts“¹²² hat hier ihren Ursprung, jedoch rettet der Wahnsinn auch eine transzendente Seite. Die Narrenschiffe der Renaissance stehen nach Foucault exemplarisch für diese Ordnung:

„Er ist der Passagier par excellence, das heißt der Gefangen der Überfahrt, und, wie man nicht weiß, wo er landen wird, so weiß man auch nicht, wenn er landet, aus welcher Welt er kommt. [...] Eines jedenfalls ist sicher: Wasser und Wahnsinn sind im Traum der abendländischen Menschen für lange Zeit verbunden. [...] [Es] seien hier nur die großen, halb anthropologischen, halb kosmologischen Analysen von Heinroth genannt, die den Wahnsinn im Menschen als Manifestation eines dunklen und aquatischen Elementes, als finstere Unordnung, als bewegtes Chaos, das sich, Keim und Tod

121 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 34

122 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 35

aller Dinge, der klaren Stabilität und Reife des Geistes widersetzt, interpretieren. [...].“¹²³

Der Narr ist der Grenzgänger zwischen den Welten, er symbolisiert die Einsicht in den undifferenzierten, amorphen und chaotischen Grund der Existenz und damit einhergehend die Nichtigkeit des Menschen. Zugleich ist er dadurch jedoch auch der Spiegel einer höheren Form der Weisheit, die nur er erleben kann: „[Andererseits] fasziniert der Wahnsinn, weil er Wissen ist, das heißt: zunächst, weil all diese absurden Gestalten in Wirklichkeit Elemente eines schwierigen, geschlossenen, esoterischen Wissens sind.“¹²⁴ An dieser Stelle gibt es dann auch eine „kosmische Erfahrung“¹²⁵ die sich dem Wahnsinnigen erschließt und die Gegenstand der Kunst und der Literatur ist. Und hier ist der Wahnsinn, verbunden mit dem Tragischen als dessen historischer Ausdruck, dann auch Thema für eine bestimmte Form des grenzüberschreitenden Wissens.

Jedoch bereits in der Renaissance zeigt sich nach Foucault eine neue Form der Zurückweisung, eine bestimmte Art der Reflexion, die den Wahnsinn nur noch als Folie nimmt um sich ihrer Überlegenheit in Form einer monologisierenden und überheblichen Kritik bewusst zu werden:

„Zwischen den beiden Erfahrungsformen des Wahnsinns nimmt die Entfernung immer mehr zu. Die Gestalten der kosmischen Vision und die Bewegungen der moralischen Reflexion, das *tragische* Element und das *kritische* Element treiben, indem sie sich immer weiter voneinander entfernen, in die tiefe Einheit des Wahnsinn einen Spalt, der sich nie wieder schließen soll.“¹²⁶

Der Wahnsinn wird weiter abgesondert, da die tragische Version, die Foucault als einen „Grenzmoment zwischen Sein und Nichts“¹²⁷ beschreibt, bereits von einem kritischen, moralischen und ironischen Umgang herausgefordert und schließlich überdeckt wird. Die monotone Ordnung bemächtigt sich der Unordnung und hier ist die dionysische Wahrheit endgültig verloren, Apollon hat gesiegt. Es geht folglich auch an dieser Stelle um eine Form der Transfiguration, die sowohl das Tragische als auch die Transzendenz des Wahnsinns verabschiedet. Und diese Transfiguration bewerkstelligt nach Foucault ein kritisches Bewusstsein, das sich gegen die Erfahrung und für die Reflexion entschieden hat, um aus dieser Distanz die Verheißung einer entsprechenden Sicherheit zu gewinnen. Doch auch diese Struktur wird von der Geschichte verabschiedet:

„Selbst wenn er weiser als jede Wissenschaft wäre, müßte er sich dennoch vor jener Weisheit verbeugen, für die er nur Wahnsinn ist. [...] Dieser Zusammenprall des kritischen Bewusstseins und der tragischen Erfahrung belebt all das, was vom Wahnsinn zu Beginn der Renaissance verspürt und formuliert worden ist. Dennoch verliert sich diese Frontstellung schnell, und die bedeutende Struktur, die noch zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts so klar sich abzeichnete, ist knapp

123 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 29

124 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 40

125 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 46

126 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 48

127 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 48

hundert Jahre später bereits völlig oder zumindest annähernd verschwunden.“¹²⁸

Die folgende Struktur, die der Klassik, beschreitet den Weg einer fortschreitenden Trennung. Der Dialog zwischen der Vernunft und dem Wahnsinn fällt nun einer zunehmenden Rationalisierung zum Opfer, da die Vernunft, um sich ihrer selbst endgültig gewiss zu werden, keine fließenden Übergänge mehr zulassen kann:

„Der Wahnsinn befindet sich künftig im Exil. Wenn der *Mensch* immer wahnsinnig sein kann, so kann das *Denken* als Ausübung der Souveränität eines Subjekts, das sich die Verpflichtung auferlegt, das Wahre wahrzunehmen, nicht wahnsinnig sein. Es ist eine Trennungslinie gezogen worden, die die der Renaissance so vertraute Erfahrung mit einer unvernünftigen Vernunft und einer vernünftigen Unvernunft unmöglich machen wird.“¹²⁹

Das Denken kann innerhalb des Denkens die Gefahr des Wahnsinns scheinbar nicht weiter dulden und so wird er zum absoluten Außen, verstoßen, da der Anspruch auf eine verallgemeinerbare und verbindliche Wahrheit sonst stets gefährdet scheint. Parallel zu dieser Entwicklung verläuft auch eine reale Verschiebung, die sogenannte „große Gefangenschaft“¹³⁰. Beispielsweise im Hôpital général werden Irre, Arme, Müßiggänger, Freidenker und Wüstlinge untergebracht, sobald die wirtschaftliche Lage schlecht ist und die Städte sich von dem vagabundierenden Elend gefährdet sehen. Foucault betont dabei den ökonomischen Aspekt, da gemeinhin davon ausgegangen wird, dass diese Entwicklung sich humanitären Gründen verdankt. Zu dieser Zeit also werden in Frankreich bis zu einem Prozent der Bevölkerung eingesperrt sein¹³¹. Gleichzeitig differenziert sich jedoch auch der Blick, denn der König entdeckt in florierenden Zeiten die mittellose Bevölkerung als günstige Ressource, eine erste Ahnung dessen, was Foucault später Bio-Politik nennen wird¹³². Der Wahnsinn wird in dieser Zeit Thema, weil mit ihm die Frage verknüpft ist, ob es sich um einen Müßiggänger handelt, der wieder in den Dienst des Staates gestellt werden kann, oder ob es sich um einen Wahnsinnigen handelt, der nun die distanzierte Aufmerksamkeit der Medizin bekommt.

Der Gang der Geschichte ist Foucault zufolge demnach eine fortschreitende Trennung, Ausschließung und Homogenisierung – gerade nicht zu verwechseln mit ihrem dialektischen Gegenmodell, dem Fortschritt der Aufklärung – die sich in historischer Perspektive mittels des jeweiligen Umgangs mit dem Wahnsinn in Epochen fassen lässt. In der Renaissance ist der Wahnsinn, neben der kritisch-moralischen Reflexion auch Teil einer kosmischen Vision, ein

128 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 48-49

129 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 70

130 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 68

131 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 71

132 Vgl. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 85. „Aber außerhalb der Krisenzeiten gewinnt die Internierung einen anderen Sinn. [...] Folgende Alternative stellt sich klar: billige Arbeitskräfte in den Zeiten der Vollbeschäftigung und der hohen Löhne; in Zeiten der Arbeitslosigkeit jedoch Resorption der Müßiggänger und Schutz der Gesellschaft gegen Agitation und Aufstände.“

Ausdruck von Transzendenz. In der Klassik wird der Wahnsinn zunehmend rationalisiert und instrumentalisiert und einhergehend mit der Aufklärung schließlich schlicht von der Vernunft getrennt und als ihr absolut Anderes exiliert. An diesem Punkt erscheint er nur noch als eine reine Unmöglichkeit des Denkens, die keine Gefahr mehr darzustellen vermag. Und der moderne Diskurs, vermittelt durch den diagnostischen Blick, entdeckt den Wahnsinn als einen Gegenstand, den es im Hinblick auf den Menschen und eine entsprechende Anthropologie zu befragen gilt. Beispielhaft dafür ist das Aufkommen der Psychologie, doch auch ihr Diskurs verkommt nach Foucault zur einseitigen und endgültigen Selbstvergewisserung der Vernunft:

„Mitten in der Welt der Geisteskrankheit kommuniziert der moderne Mensch nicht mehr mit dem Irren. [...] Die Sprache der Psychiatrie, die ein Monolog der Vernunft *über* den Wahnsinn ist, hat sich nur auf einem solchen Schweigen errichten können.“¹³³

Hier wird der Wahnsinn nur noch zum Gespräch gebeten, um schweigend zu ertragen was er, als schlichte Unmöglichkeit, in den Augen der Vernunft an Absurdität, Schrecken und Lächerlichkeit birgt, ein ungefährliches und doch reizvolles Grauen. Foucault hingegen hat die Hoffnung die Wahrheit des Wahnsinn zur Sprache zu bringen keineswegs aufgegeben. Bei „verrückten“ Autoren wie Hölderlin oder Nietzsche bleibt seiner Ansicht nach auch weiterhin ein Diskurs lebendig, der sich an den Grenzen der Vernunft aufhält beziehungsweise diese zu überschreiten vermag¹³⁴. Und dieser Diskurs hat es sich zum Ziel gesetzt das Abweichende weder der Ordnung eines wohlwollenden Gottes, der Sicherheit der Vernunft, noch der auf ihr errichteten Psychiatrie zu unterstellen. Er will den Menschen an der Klippe seines Zusammenbruchs über den Menschen befragen:

„Der Mensch unserer Tage hat nur in dem Rätsel des Irren, der er ist und nicht ist, eine Wahrheit. Jeder Irre trägt und trägt nicht jene Wahrheit des Menschen in sich, den er in der Nacktheit seiner Menschlichkeit darstellt.“¹³⁵

Der Wahnsinn wird hier zur reinsten Möglichkeit des Menschenseins stilisiert, da er jedoch zugleich ein absolutes Außen betrifft, scheint er nichtsdestotrotz uneinholbar. Der Irre verkörpert so eine Wahrheit, welche nur versteht wer selbst verrückt wird, die Vernunft hingegen vernimmt nur noch das Schweigen, auf dem sich die Trennung je schon errichtet hat. Dem zu Grunde liegt nach Foucault – in Anlehnung an die bereits in der *Einführung in Kants Anthropologie* entwickelte und für die Moderne ausschlaggebende anthropologische Frage – der „anthropologische Kreis“¹³⁶, die Trias „Mensch, Wahnsinn, Wahrheit“¹³⁷, die jedoch letztlich kein Wissen fundieren kann, da auch

133 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 8

134 Vgl. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 536

135 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 550

136 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 539

137 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 548

sie – ausgehend vom Menschen – um eine für sie wesentliche Leere – die Wahrheit des Menschen im Wahnsinn und dieser wiederum als uneinholbares Außen – kreist. Der Wahnsinnige ist – entgegen der von Foucault an einigen Stellen des Textes durchaus suggerierten Möglichkeit einer Befreiung des Wahnsinns und der entsprechenden Erfahrung – somit auch auf der Ebene einer anthropologischen Reflexion weiterhin das Andere, ein schlichtes Außen und geradezu transzendent. So wenig der Mensch von Gott und seiner Ordnung versteht, so wenig versteht er vom Wahnsinn und dessen Strukturen beziehungsweise vom Fehlen der Struktur und einer damit einhergehenden „Ordnung“. Oder anders ausgedrückt, der Mensch sieht sich mittels des Irren mit einer ihm eigenen Freiheit konfrontiert, die zwar wesentlich für die Erkenntnis seines An-sich sein mag, welche aber dennoch unfassbar bleibt. Aus der Perspektive der Vernunft und mittels des Postulats einer absoluten Trennung ist der Wahnsinn so nur noch Ausdruck der fundamentalen Wesenlosigkeit des Menschen und einer entsprechenden Haltlosigkeit und Leere:

„Es handelt sich um eine hartnäckige und sehr gefährdete Freiheit. Sie bleibt stets am Horizont des Wahnsinns, aber sobald man sie einkreisen will, verschwindet sie.“¹³⁸

Und Sarasin formuliert dieses Dilemma wie folgt:

„Der Wahnsinn, ein unlebbares 'Desaster', wird zum Ort der 'Wahrheit' des Menschen, zum Ort, wo der Mensch sich in seinen tiefsten Möglichkeiten, in seiner reinsten Subjektivität und radikalsten Freiheit zeigt.“¹³⁹

Während sich also die Klassik der Transzendenz einer übersinnlichen Welt widmet – eine kosmische Vision als Erfahrung des Wahnsinnigen –, beschäftigt sich die Renaissance mit der Frage nach dem Wahnsinn im Denken selbst – eine der Vernunft nicht begreifliche Unvernunft – und die Moderne interessiert sich für den Wahnsinn in anthropologischer Perspektive, als unerschütterliche Freiheit und unvermittelbare und zudem absolute Subjektivität, der Irre als reine Differenz, Abweichung von der Norm und unfassbares Anderssein. So gibt es letztlich in jeder Epoche eine bestimmte Form der Ausschließung und zugleich ein dazugehöriges Wissen, das je durch den Wahnsinn vermittelt ist. Doch erst das moderne Wissen (hier wäre auch das cartesianische *cogito* zu nennen, welches angetreten ist das Denken ein für allemal transparent zu begründen) vom Wahnsinn umkreist den wahnsinnigen Menschen mit seinen anthropologischen Hoffnungen:

„Der Wahnsinn besitzt jetzt eine anthropologische Sprache, durch die er gleichzeitig in einem doppeldeutigen Moment, aus dem er für die moderne Welt seine beunruhigenden Kräfte bezieht, die Wahrheit des Menschen und den Verlust jener Wahrheit und infolgedessen *die Wahrheit jener Wahrheit anvisiert*.“¹⁴⁰

138 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 540

139 Sarasin, *Michel Foucault zur Einführung*, S. 38

140 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 543

Die Wahrheit jener Wahrheit, die der Mensch vermittelt durch sich selbst einzukreisen versucht, um über sich selbst Gewissheit zu erlangen, bleibt jedoch nicht weniger jenseitig und bodenlos als das Wissen der kosmischen Erfahrung, oder die Befragung des reinen Denkakts. Andererseits sympathisiert Foucault zu jener Zeit auf gewisse Weise mit dieser Fragestellung, da auch er noch gewillt zu sein scheint die anthropologische Frage – jedoch auf Seiten des Wahnsinns und vermittelt durch Autoren wie Nietzsche oder Hölderlin – zu stellen. Zumindest ist er fasziniert von einem esoterisch anmutenden Wissen, das sich in diesem Umfeld zu generieren vermag.

Und so zeigt sich auch an diesem Punkt die der Analyse vorgängige Position Foucaults, die sowohl Motor der Kritik als auch Pate für den Pathos der Texte ist: Ein undifferenzierter Punkt, eine Erfahrung, die ein Außen anvisiert, das sich als Entzug und drohende beziehungsweise unhintergehbare Anwesenheit zugleich Geltung verschafft. Und genau diese Problemstellung ist es, welche die Frage nach dem Außen, dem redseligen Schweigen und dem Dazwischen im Umkreis des Menschen und so unmittelbarer denn je zu versammeln scheint. Anders gewendet ist dies zugleich die Frage nach dem Nichts und der Leere, nach der Indifferenz, der sich abermals sowohl die unhintergehbare Freiheit, als auch die damit einhergehende absolute Subjektivität, ein uneingeschränkter Perspektivismus, verdanken. Was zunächst der Nullpunkt der Geschichte ist, wird so die ureigene Möglichkeit des Menschseins. Das aus dieser Perspektive abgeleitete Projekt Foucaults formuliert Sarasin wie folgt:

„Wenn der Wahnsinn der radikalste Ausdruck der Freiheit des Subjekts ist, sich den Zwängen der Vernunft, dem Gesetz der Sprache und dem Gefängnis der Moral zu entziehen, dann gilt es dieser Freiheit ins Auge zu blicken und von diesem ebenso fernen wie nahen 'Nicht-Lebbaren' her die eigenen Arrangements mit der Vernunft in Frage zu stellen.“¹⁴¹

Abschließend verweist Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* dann noch einmal auf eine Form der Sprache, die auch der Moderne ein Hinweis sein soll, da sie sich jenseits der Reflexion aufzuhalten vermag, um so die Kommunikation zwischen Wahnsinn und Vernunft wiederherzustellen beziehungsweise die Trennung in einer sozusagen *unmittelbaren Erfahrung* zu überwinden:

„In der *unmittelbaren Totalität* der poetischen *Erfahrung* und in der lyrischen Anerkennung des Wahnsinns waren sie bereits in der ungeteilten Form einer mit sich selbst versöhnten Dualität vorhanden. Sie waren bezeichnet, aber in dem kurzen Glück einer noch nicht geteilten Sprache wie der Knoten der Welt und des Wunsches, des Sinns und des Nicht-Sinns, der Nacht der Vollendung und der ursprünglichen Morgenröte. Für die Reflexion werden diese Antinomien dagegen nur in der extremen Dissoziation gegeben sein.“¹⁴²

141 Sarasin, *Michel Foucault zur Einführung*, S. 38

142 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 547 [Hervorhebung nicht im Original]

Die Differenz verdankt sich hier also letztlich dem Denken selbst, der Vernunft und einer fortschreitenden Aufklärung; die Einheit hingegen schlummert weiterhin in der unmittelbaren Erfahrung, die das Gegensätzliche ohne Rückgriff auf die Dialektik zu versöhnen vermag.

1.3. Zusammenfassung: Revolutionäre Strukturen und politische Implikationen am Nullpunkt der Geschichte

In *Wahnsinn und Gesellschaft* folgt die Geschichte also einer schier unersättlichen Dialektik der Differenz, einer fortschreitenden Trennung und einseitigen, selbst-affirmativen Verinnerlichung des Fremden und Abweichenden, wodurch der Wahnsinn schließlich kaum mehr ist als schlichte Nicht-Vernunft und Schweigen. Andererseits gibt es bei Foucault – und hier kommt das Außen, das Grundlage für weit mehr als eine rein objektive und deskriptive Beschreibung zu sein beansprucht ins Spiel – auch eine sozusagen eigentliche Geschichte, die ein wenig anders strukturiert ist als die hegelianisch inspirierte Selbst-Vergewisserung der Vernunft. Achim Geisenhanslücke schreibt dazu: „Als dezidiert gegen Hegel gerichtete Geschichte der Möglichkeitsbedingung von Geschichte, die dem dialektischen Begriff der Vernunft den der Abwesenheit [...] entgegenstellt, knüpft Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* v.a. an Nietzsches Philosophie des Tragischen an. Nietzsches Begriff des Tragischen korrespondiert Foucaults Leitbegriff der Archäologie, der auch die Folgenden Schriften bis zur *Archäologie des Wissens* bestimmen wird.“¹⁴³

Zu diesem Zeitpunkt hat sich Foucault entsprechend noch vorgenommen eine „Archäologie des Schweigens“¹⁴⁴ zu schreiben, die letztlich darum bemüht ist, das Ausgeschlossene und damit auch das Außen zur Sprache zu bringen. Und hier kommt das an Nietzsche und Heidegger angelehnte Programm zum tragen, eine ontisch-ontologische Differenz – zwischen Wahnsinn und Vernunft beziehungsweise zwischen dem Wahnsinn und seiner uneinholbaren Wahrheit – als Überschuss, das Außen als Sein und die davon ausgehende Historisierung des Wissens in Form einer Genealogie. Und in dieser Perspektive ist die Wahrheit schlicht unaussprechlich und folglich ist jedwede Form in der sie ausgedrückt sein soll, alles was Klarheit und Eindeutigkeit beansprucht, schlicht Verfehlung und falsch.

Zudem wird der Ursprung in *Wahnsinn und Gesellschaft* als ein undifferenzierter Abgrund, ein Nullpunkt der Geschichte gedacht, der jedoch nicht ein für allemal verloren ist, sondern eine Koexistenz zum Ausdruck bringt, auch wenn diese – zumindest jenseits der poetisch entrückten Erfahrung der Einheit – schließlich im Begriff der Leere oder Abwesenheit und Andersheit

143 Geisenhanslücke Achim, *Wahnsinn und Gesellschaft*, in: Kammler Clemens, Parr Rolf, Schneider Ulrich Johannes [Hrsg.], *Foucault. Leben-Wirkung-Werk*, S. 20

144 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 8

kulminiert. Entsprechend kann sich der Anspruch, diese Leere selbst zum Sprechen zu bringen, nur – zumindest andeutungsweise – an den Rändern des Diskurses erfüllen, denn der dominante Diskurs ist stets mittels einer Trennung strukturiert, eine auf einem Ungleichgewicht beruhende Dualität, die nach Foucault zumeist auf Seiten des vermeintlichen Fortschritts dominiert. Dennoch gibt es für Foucault in dieser Phase seines Schaffens innerhalb der Geschichte und trotz ihrer Einseitigkeit immer auch einen Gegenpol, eine kosmische Erfahrung, eine lyrische Sprache und ein nacktes Menschsein, die stets in der Nähe des Ursprünglichen angesiedelt bleiben, jenseits der zunehmenden „Entfremdung“, die nun mit dem Fortschritt gleichzusetzen ist. Hier findet sich also eine Form des a-historischen insistierens der Formlosigkeit und ihrer Einheit, eine „unmittelbare Totalität“ wie es heißt, die als Fundament gedacht werden muss, als ein Ursprung der sich auch heute noch Bahn zu brechen sucht und der so seine Nähe zur Metaphysik nicht gänzlich verbergen kann. Und damit ist auch der Punkt benannt, von dem ausgehend Foucault zu dieser Zeit seine Kritik formulieren kann, jedoch gleichfalls die Grenze dieser Kritik, denn das hier postulierte Außen ist dem Schweigen stets näher als einer benennbaren Alternative, so wie der Wahnsinnige weit eher eine nicht regelhaft verallgemeinerbare und zuletzt unlebbare Freiheit verkörpert, als eine Möglichkeit zur allseits ersehnten Befreiung.

Die Struktur, die dieser Analyse zugrunde liegt, geht somit von einem ursprünglich Formlosen aus, dass entweder als Leere – das Schweigen des Außen, „das obstinate Gemurmel einer Sprache, die von allein spricht“, die unlebbare Freiheit des Irren – oder als *freie* Differenz – unstete und undefinierbare Oberfläche des Wasser und Chaos als Synonyme des Wahnsinns – beschrieben werden kann. Diese formlose Einheit, auf welche der Diskurs aufbaut, wird im Verlauf der Geschichte verschiedenen Mechanismen der Trennung unterworfen, die tragische Aufspaltung von Formlosigkeit und Form, die in einer absoluten Differenz zu erstarren droht. Das formlose Dazwischen, also die nicht endgültig fixierbare Relation der Kontrahenten, führt in historischer Perspektive dann zu unterschiedlichen Strukturen und entsprechenden Epochen. Diese Strukturen – die Formen des jeweiligen Umgangs mit dem Wahnsinn und ein entsprechendes Wissen – wiederum, wie sie das Mittelalter, die Renaissance, die Klassik und die Moderne beschreiben, die Epochen selbst, sind nicht nur voneinander unterscheidbar, sondern abermals vermittelt durch das formlose Dazwischen als Bruch und gerade nicht als zielgerichteter Fortschritt zu begreifen. Und innerhalb der jeweiligen Epochen gibt es schließlich noch eine Ahnung der formlosen Einheit, eine Anwesenheit des indifferenten Ursprungs, an die der Wahnsinn stets gemahnt. Entsprechend greift die Genealogie des Wahnsinns auf folgende Struktur zurück: Das Außen herrscht im Ursprung, es herrscht zwischen den Epochen und innerhalb der Epochen und dennoch tritt es stets nur indirekt in Erscheinung, als Präsenz einer Abwesenheit, als ontologische *Differenz* und ergo hat Apollon und

der durch ihn errichtete Ausschluss bisweilen unhinterfragt das Wort.

Während die Geschichte oberflächlich zunächst also einen *circulus vitiosus* hin zu einer fortschreitenden Repression und Totalisierung beschreibt, steht der Wahnsinn und seine Verbindung zu einer ursprünglichen Einheit bei Foucault jedoch auch für eine diffuse Hoffnung. Die Formlosigkeit, die Inhalt dieser Hoffnung ist, birgt stets die Möglichkeit von Veränderung, sie bürgt für das Neue und vereitelt so die Monotonie der Ordnung und deren Absolutsetzung. Die Freiheit ist fundamental und erst in diesem Licht lässt sich nachvollziehen, warum Foucault stets auf die historische Darstellung unterschiedlicher Epochen zurückgreift und deren Differenz in den Mittelpunkt stellt. Was gestern gedacht wurde ist schon heute weit weniger nachvollziehbar, erst dadurch jedoch wird auch der Glaube an wirkliche Veränderung möglich. Der Übergang von einer Epoche zu einer anderen kann entsprechend nur als Bruch und als – kontingente – Revolution im Wissen begriffen werden, eine Perspektive, ohne welche *Die Ordnung der Dinge* undenkbar wäre, die dieses Thema noch radikalisiert wird. Das historische Material, mittels dessen Foucault den Abstand zwischen den Epochen und die Kräfte, die innerhalb einer bestimmten Kultur in Konflikt stehen, beschreibt, dient diesem Zweck. Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow schreiben dazu:

„Dieser neue kulturelle Inhalt – Vernunft und Wahnsinn im klassischen Zeitalter, Gesundheit und Geisteskrankheit in unserer Zeit –, der sich von einer Periode zur anderen radikal ändert und eine Reihe von Annäherungen an eine ungreifbare ontologische Situation reinen Andersseins zu durchlaufen scheint, bildet das Zentrum von Foucaults Analyse. [...] Der einfache Gegensatz der Begriffspaare Kontinuität und Diskontinuität, Macht und Diskurs, tritt in Wahnsinn und Gesellschaft am deutlichsten zutage.“¹⁴⁵

Historisch gesprochen und in den Worten der ewigen Wiederkunft ist das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität in *Wahnsinn und Gesellschaft* also ein unvorhersehbares und weitestgehend kontingentes Aufblitzen apollinischer Strukturen in einer – zumindest implizit – von Dionysos beherrschten Welt. Die Epochen als ontologisches Anderssein, als reine Differenz, sind Brüche in der Zeit, die sich nur einer grundsätzlichen Formlosigkeit verdanken können. Würde von einer ursprünglichen Identität ausgegangen, von einem Prinzip und einer bestimmten Einheit, wäre dies scheinbar undenkbar. In dieser Konzeption ist das Neue, das sich bei Foucault einem derartigen Ursprung verdankt, stets denkbar. Die Formlosigkeit als historisches Prinzip kann sich also gegen eine Fortschritts- und Ideengeschichtliche Auffassung der Welt wehren, gegen jedwede teleologische Totalität von Geschichte, jedoch ist ihr die Idee einer Verfallsgeschichte – die Foucault dennoch an einigen Stellen vorzuschweben scheint – so eigentlich ebenfalls fremd.

Die metaphysisch anmutende undifferenzierte *Erfahrung* beziehungsweise die freie Differenz,

145 Dreyfus Hubert L., Rabinow Paul, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, S. 28

fungieren in *Wahnsinn und Gesellschaft* als kritischer Pol, als Kontrahenten einer *bestimmten* – tragischen oder determinierten und hierarchisierenden – Differenz. Und erst diese Struktur, das Verhärten, die Totalisierung und Hierarchisierung innerhalb des Diskurs und im Sinne des Fortschritts auch zwischen den Epochen, können von Foucault rigoros hinterfragt werden. *Der revolutionäre Gestus den Foucault in Wahnsinn und Gesellschaft beschwört, verdankt sich entsprechend einer erkenntnistheoretischen Struktur, die von der allgegenwärtigen Formlosigkeit ausgeht und folglich von einer unbestimmten Differenz und deren Einheit und die somit die bestimmte und schließlich zum absoluten tendierende Differenz, die in der Einheit einer mittels des Ausschlusses produzierten Identität aufzugehen droht, anprangern kann.* Was bei Foucault als sozusagen ontologischer Anarchismus am Nullpunkt der Geschichte auftritt, ist schlicht diese Struktur: Eine indifferente Differenz, die den Ursprung beherrscht und so eine wesentlich freie, flüssige und flexible Gesellschaft und Kultur fordert, ohne eine Hierarchisierung des Wissens, der Epochen, oder der am Diskurs teilnehmenden Meinungen. Die Revolution als Umsturz und Chaos im Herzen aller Dinge, sowohl zwischen den Epochen als auch in ihrem Kern, das permanente Hinterfragen der Wahrheit, die deren Dualität begründet und so den Diskurs strukturiert.

Dies bedeutet natürlich auch, dass sich selbst in der zuletzt angeführten anthropologischen Perspektive keine verallgemeinerbaren Konstanten finden lassen. Das Subjekt, das Foucault mitunter aus diesem Grund – sowie aufgrund der allgemeinen Objektivierungstendenzen, die es zum Angriffspunkt für Macht und Disziplin werden lassen – verabschieden will, findet hier seinen theoretischen Ausgangspunkt. Wenn man so will eine Anthropologie, die nur die Leere, wie sie sich auch bei Sartre findet, noch zulassen kann und im selben Moment die Freiheit als das einzig „wesentliche“ entdeckt, auch wenn diese geradezu unlebbar und nur dem Wahnsinn selbst zugänglich scheinen mag. Und erst aus diesem Blickwinkel lässt sich verstehen, was die Ziele des Neo-Anarchismus, wie sie beispielsweise Ralf Burnicki prägnant beschreibt, und Foucault in seiner als revolutionär zu verstehenden Phase verbindet:

„Gesellschaftliche Einrichtungen oder Gesprächsräume würden nicht installiert, um Gremien von Fachleuten ein Forum zu bieten, sondern um viele öffentliche Diskussions- und Entscheidungsgelegenheiten zu ermöglichen [...]. Regeln hätten einen bewußt vorläufigen Bestand, wodurch das 'Abseits' der Regel möglichen Auftrieb erhält. So wäre diese Gesellschaft ständig 'im Flusse', ein permanenter Prozeß der Delegitimation von Erkenntnissen und 'politischen Autoritäten', abseits von fest verteilten Aufgaben und Funktionen.“¹⁴⁶

Burnicki schwebt dabei eine Form des gesellschaftlichen Konsens vor Augen, der weder zeitlose

146 Burnicki Ralf, *Anarchismus und Konsens. Gegen Repräsentation und Mehrheitsprinzip: Strukturen einer nichthierarchischen Demokratie*, S. 51

Strukturen anstrebt, noch von Eliten produziert und von Hierarchien gekennzeichnet ist. Bei Foucault wäre in diesem Kontext zu erwähnen, dass auch bei ihm der Theorie durchaus eine Praxis entsprechen kann, wie beispielsweise seine Aktivität in der GIP (Die Groupe d'Information sur les Prisons die er zusammen mit Daniel Defert und Gilles Deleuze gründet) hinreichend belegt. Diese soll es Gefangenen, die vom gesellschaftlichen Diskurs ausgeschlossen sind, ermöglichen an selbigem wieder zu partizipieren und auch die Bedingungen der Haft sollen aus ihrer Perspektive hinterfragt und reformiert werden. Das wesentliche bei diesem Engagement ist jedoch nicht nur der Kampf gegen Repression, sondern die Entscheidung des Intellektuellen seine Stimme nicht als höherwertig, der Wahrheit mächtig, verallgemeinerbar und repräsentativ für einen vermeintlich Unwissenden oder Abtrünnigen zu begreifen und damit verabschiedet Foucault auch die Forderung nach einer richtungsweisenden Position im Diskurs. Für ihn geht es bei seinem politischen Aufbegehren demnach schlicht darum die ausgeschlossene Stimme – ohne sie dazu gleich wieder dem dominanten Diskurs und seinen Prämissen zu unterwerfen – wiederzubeleben, ganz so wie der (poetische) Wahnsinn wieder an den Verhandlungstisch der Geschichte, der Wahrheit und der Gesellschaft gerufen werden soll. Foucault fordert an dieser Stelle also eine radikale Form der Gleichheit und wenngleich es dennoch Differenzen geben mag, es gibt in dieser Perspektive keine Instanz mehr welche sie vermeintlich objektiv hierarchisieren und auf diese Weise strukturieren könnte. Sarasin schreibt dazu:

„Das ist kein linkes Projekt im klassischen Sinne, weder was die revolutionären Subjekte noch was die Methoden oder gar die Ziele des Kampfes betrifft, sondern ein empathisches Eintreten für die Ausgegrenzten, zugleich aber auch ein linksradikal-anarchistisches Aufbegehren gegen jede Form von Macht und Unterdrückung. [...] Er kämpft gegen eine Machtform, die auf dem 'Klinikmodell' basiert und in der sich die Einschließungsmechanismen des Gefängnisses mit der kalten, ausschließenden Diagnostik der Psychiater verbinden.“¹⁴⁷

Im Sinne Burnickis soll der stets zu verhandelnde Konsens einer Gesellschaft weder auf Kosten der Minderheit, noch mittels hierarchisierter Interessen, sondern möglichst gemeinsam und entsprechend horizontal erreicht werden. Und auch bei Foucault müsste ein Konsens wohl ein solches Ideal verfolgen – so wie auch Wahnsinn und Vernunft in keinem festem, also aufgrund des leeren Dazwischen und der Formlosigkeit stets flachen und amorphen Verhältnis stehen – und so den Pluralismus einer freien Differenz und ihrer stets undefinierbaren Einheit akzeptieren. Jeder ist gleichwertiger Teilnehmer am Diskurs und die Freiheit des Einzelnen könnte wohl höchstens noch von der Freiheit selbst, jetzt der Freiheit des Anderen, in Anspruch genommen werden. Das Ideal der Freiheit erlaubt so die Beweglichkeit der eigenen Position, die womöglich noch nicht einmal als

147 Sarasin, *Michel Foucault zur Einführung*, S. 125

Zwang wahrgenommen werden muss, da sie auch ein Hinweis auf die eigene Freiheit ist und zudem für den Erhalt der Freiheit aller bürgt. Aufgrund der Formlosigkeit, der Revolution im Herzen aller Dinge, kann es keine herausragende Perspektive mehr geben, welche zu rechtfertigen vermag die Freiheit der Freiheit zu berauben. Andererseits ist der Pluralismus der Perspektiven so auch kein schlichter Gegensatz mehr, keine stumme Differenz einer gegenüber dem Fremden zuletzt sprachlosen Vernunft, denn die Relativität der Positionen, die unbestimmte Differenz, verhindert den blanken Gegensatz und findet ihre offene und allzeit flexible Einheit womöglich auch im wilden Getümmel der Meinungen. Die Freiheit wird so jederzeit von sich selbst herausgefordert und entsprechend bleibt zumindest sie stets lebendig, der Konsens fungiert hier als unvorhersehbare und regellose Annäherung aller Positionen an alle Positionen und als fortwährende Aporie gleichermaßen. In jedem Fall kann festgehalten werden, dass anarchistische Tendenzen, die Forderung nach einer vielleicht unlebbaren Freiheit und die Abschaffung aller Hierarchien und somit auch der Vorherrschaft der Vernunft in *Wahnsinn und Gesellschaft* stets präsent sind und bei Rabinow und Dreyfus klingt eine allgemeine Einschätzung des Werks dann auch folgendermaßen: „Foucault beschließt *Wahnsinn und Gesellschaft* mit einigen außerordentlich verdichteten Hinweisen auf Äußerungsformen einer Andersheit, die jenseits des Zugriffs von Vernunft und Wissenschaft liegt und zugleich auf ungeklärte Weise deren Möglichkeitsbedingungen abzugeben scheint. Er nennt den 'Blitzstrahl' von Dichtern wie Artaud, Nietzsche, Hölderlin und Nerval, die dem 'gigantischsten moralischen Gefangensein' entkommen und der grundlegenden Erfahrung der Unvernunft, die uns von jenseits der Grenze der Gesellschaft winkt, innegeworden sind. Foucault fragt sich, ob diese Andersheit die Möglichkeit einer 'totalen Infragestellung' der abendländischen Kultur eröffnet.“¹⁴⁸

Was also zunächst als eine schlicht historische Analyse erscheinen mag, ist sowohl was die von Nietzsche und Heidegger inspirierte erkenntnistheoretische Struktur, als auch betreffend der politischen Folgerungen, die sich an diese anlehnen, durchaus radikal, wenn auch nicht immer eindeutig durchschaubar. Von *Wahnsinn und Gesellschaft* kann jedenfalls behauptet werden, dass Dionysos herrscht – als Boden der Kritik, unmittelbare Totalität der poetischen Erfahrung – und es lassen sich auch Anklänge finden die dazu auffordern, er solle regieren – als radikaler Pluralismus – und somit steht außerdem die Forderung im Raum, jedwede Form von Transfiguration zu verabschieden. Damit wird auch die Idee des Fortschritts in Frage gestellt und schließlich aufgegeben und das, obwohl auch das Programm Foucaults noch (über-)aufklärerische Tendenzen zu haben scheint. Die Absage gegenüber den Idealen der Aufklärung geht somit mit einer sozusagen eigentlichen Aufklärung einher, diese jedoch fordert den Tod Apollons und die damit verbundene

148 Dreyfus, Rabinow, Michel Foucault. *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, S. 35

Ungewissheit, die Freiheit der Freiheit und deren zerbrechliche Einheit.

2. Die Ordnung der Dinge: Anonyme Diskontinuität und das Sein der Sprache

In diesem Abschnitt soll *Die Ordnung der Dinge* im Hinblick auf ihre hier als revolutionär bezeichneten Aspekte betrachtet werden. Dazu wird zunächst ein kurzer Blick auf *Die Geburt der Klinik* und das Buch *Raymond Roussel* geworfen. Da diese Bücher zeitgleich erscheinen, wird davon ausgegangen, dass die darin entwickelten Fragen und Lösungsstrategien in einem Zusammenhang stehen, der zudem auch für *Die Ordnung der Dinge* noch relevant ist.

Im Anschluss daran wird *Die Ordnung der Dinge* in ihrer allgemeinen Struktur betrachtet. Dazu wird zunächst ein Blick auf die theoretischen Vorüberlegungen geworfen und anschließend der Problemhorizont verdeutlicht, dem sich dieses Buch verdankt.

In einem weiteren Schritt erfolgt dann eine inhaltliche Einordnung der von Foucault analysierten Epochen. Dabei liegt der Fokus auf seiner Analyse der Moderne, um die empirisch-transzendente Dublette und in Verbindung damit den von Foucault zu dieser Zeit vehement geforderten Tod des Menschen und dessen Kontext zu beschreiben.

Der Tod des Menschen ist für Foucault jedoch wesentlich mit der Hoffnung auf eine neue Form des Wissens verbunden und diese von ihm anhand der Sprache entwickelte Perspektive soll mittels der Aufsätze *Das Denken des Außen* und *Die Sprache, unendlich* verdeutlicht werden. Da die darin aufgeworfenen Fragen jedoch in dem Kontext in dem sie gestellt werden nicht abschließend beantwortbar sind, verweisen sie bereits auf eine Verschiebung im Denken Foucaults. Die *Archäologie des Wissens* und *Die Ordnung des Diskurses* sollen entsprechend gleichermaßen als Abschluss dieser Phase und als ein erster Ausblick auf Foucaults weiteres Schaffen gelesen werden.

In einem letzten Punkt wird dann danach gefragt, warum die Kritik an der Episteme Mensch für Foucault das Zentrum dieser Schaffensphase bildet und welchen theoretischen Hoffnungen sie geschuldet ist. Diese werden dann im Hinblick auf die anhand der Revolution aufgezeigten Attribute und die damit verbundenen politischen Implikationen abschließend befragt.

2.1. Die Klinik und Raymond Roussel: Anthropologische Leere und linguistische Lösungsstrategien

Foucault wird auch in der *Geburt der Klinik* zunächst unterschiedliche Epochen betrachten, um ganz im Sinne des Strukturalismus mittels der Differenz deren spezifische Struktur benennen zu können¹⁴⁹. Doch wesentlich für diese Analyse ist seine Einschätzung der Moderne, die Art und Weise wie in ihr Erkenntnis gewonnen wird. Nach Foucault lässt sich dies beispielhaft im Umkreis des ärztlichen Blicks nachvollziehen:

„Es ist von entscheidender und bleibender Bedeutung für unsere Kultur, daß ihr erster

149 Vgl. Foucault, *Die Geburt der Klinik*, S. 15. „Der Sinn einer Aussage wäre nicht definiert durch den Schatz der in ihr enthaltenen Intentionen, durch die sie zugleich enthüllt und zurückgehalten wird, sondern durch die Differenz, die sie an andere wirkliche und mögliche, gleichzeitige oder in der Zeit entgegengesetzte Aussagen anfügt. So käme die systematische Gestalt der Diskurse zum Vorschein.“ Und zur Frage inwiefern die Geburt der Klinik vom Strukturalismus geleitet ist vergleiche Jan Völker, *Die Geburt der Klinik*, in: Kammler Clemens, Parr Rolf, Schneider Ulrich Johannes [Hrsg.], *Foucault. Leben-Wirkung-Werk*, S. 32

wissenschaftlicher Diskurs über das Individuum seinen Weg über den Tod nehmen mußte. [...] Aus der Erfahrung der Unvernunft sind alle Psychologien, ist selbst die Möglichkeit der Psychologie geboren worden; aus der Einfügung des Todes in das medizinische Denken ist eine Medizin geboren worden, die sich als Wissenschaft vom Individuum präsentiert. [...] Die Möglichkeit des Individuums, zugleich Subjekt und Objekt seiner eigenen Erkenntnis zu sein, führt dazu, daß sich die Struktur der Endlichkeit im Wissen umkehrt. Für das klassische Denken war die Endlichkeit nichts anderes als die Negation des Unendlichen, während ihr das Denken, das sich am Ende des 18. Jahrhunderts ausbildet, die Macht des Positiven zuspricht: die anthropologische Struktur, die nun in Erscheinung tritt, spielt gleichzeitig die kritische Rolle der Grenze und die fundierende Rolle des Ursprungs. Diese Umkehrung war die philosophische Implikation der Organisation einer positiven Medizin.“¹⁵⁰

Einerseits ist die Endlichkeit, mittels derer der Mensch sich – jetzt eben als Individuum und nicht aufgrund der Unendlichkeit und in Relation zu Gott – nun zu verstehen versucht, also eine absolute Grenze, der Tod und die Unmöglichkeit ihn zu denken zeugen davon; andererseits wird ausgehend von der Endlichkeit auch ein Wissen generiert, was die Medizin, die sich in der Moderne des Themas Tod bedient, vortrefflich zu zeigen vermag. Während sich, so Foucault, das Wissen von der Krankheit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts noch am Leben orientiert – die Krankheit ist diesem Prinzip als lediglich Abweichendes immer noch unterworfen – entdeckt die Moderne nun den Menschen und mit ihm die Endlichkeit, welche fortan als Grundlage der medizinischen Erkenntnis dient. Ab diesem Zeitpunkt gilt der Tod, der zuvor, zumindest betreffend seines An-sich, noch eine schlicht unüberwindliche Kluft beschreibt, als aufschlussreich für die Prozesse des Lebens:

„Von der Renaissance bis zum Ende des 18. Jahrhunderts war das Wissen vom Leben im Zirkel des Lebens befangen, der in sich zurückläuft und sich selber spiegelt. Seit Bichat steht dieses Wissen neben dem Leben; es ist von ihm durch die unüberschreitbare Grenze des Todes getrennt. Der Tod ist der Spiegel, in dem das Wissen das Leben betrachtet.“¹⁵¹

Der neuzeitliche Diskurs, der die Untersuchung des empirischen Todes – „öffnen sie einige Leichen: alsbald werden sie die Dunkelheit schwinden sehen [...]“¹⁵² wie Bichat rät – als Grundlage für ein Wissen von der Heilung der Krankheit heranzieht, verkehrt also nachhaltig die Sicht auf die Prozesse des Lebens. Der bleiche und zur Sektion freigegebene Körper, die Abwesenheit des Lebens als Fenster zur Erkenntnis vitaler Funktionalität, welche nun ein erschöpfendes und entsprechend positives Wissen ermöglichen soll, verdankt sich jedoch – abermals vergleichbar der kantischen Frage nach dem Ding an sich – eigentlich der Frage nach dem Tod selbst, wobei dieser

150 Foucault, *Die Geburt der Klinik*, S. 207f.

151 Foucault, *Die Geburt der Klinik*, S. 160

152 Foucault, *Die Geburt der Klinik*, S. 160f.

nach Foucault weit eher ein Außen beschreibt als eine klar definierbare Sache¹⁵³. Für Foucault ist es also wesentlich, dass das moderne Wissen als Wissen der Endlichkeit seinen Weg über die Medizin, den Körper, seine Sterblichkeit, den Einbruch der Endlichkeit und den Tod nimmt, wobei der Tod eben eigentlich die Grenze des Wissens, ein *absolutes* Außen und nicht dessen durchsichtiges Fundament ist. Der Arzt, wenn er auf „seinen“ toten Körper blickt, ihn sezziert, mag zwar die Möglichkeit haben das Gewebe ausführlich zu beschreiben und beispielsweise unter Zuhilfenahme eines Mikroskops eine histologische Bestandsaufnahme anzufertigen, ob er diesem Objekt jedoch tatsächlich Fragen jenseits des Verblassens seines Wesens zu entlocken vermag, noch dazu da er so letztlich ausgehend von sich selbst (als empirischer Organismus) ein Bild seiner selbst (als vital-kognitives Wesen und damit wohl gezwungenermaßen fernab vom Verstehen lebloser Materie beziehungsweise deren Übergang zum Organismus) zu beschreiben bestrebt ist, bleibt fraglich.

Der Tod jedenfalls bleibt ein absolutes Außen und letztlich wäre erst wenn dieses Außen begriffen ist, die Grundlage für eine objektive Erkenntnis gewonnen, weshalb Foucault beispielsweise in seinen Aufsätzen zur Literatur noch ausführlicher auf diese Grenze und den Begriff des Übergangs in Form der Überschreitung zu sprechen kommen wird. Der Mensch, der sich in der Moderne mittels seiner Endlichkeit zu erkennen bestrebt ist, kommt also nicht daran vorbei, auch den Tod als wesentlich zu denken und die Medizin, welche ebenfalls diese Thematik entdeckt, zeigt eindrücklich wie groß der Abstand schließlich doch ist, insofern das Prinzip des Lebens ausgehend von dessen Fehlen verstanden werden soll.

An dieser Stelle genügt Foucault jedoch eigentlich bereits die Idee der Endlichkeit um die Struktur dieses Denkens zu hinterfragen und seine Kritik entzündet sich dabei schlicht daran, dass dieser Denkfigur zufolge der Mangel als Fundament und Positivität zugleich auftritt. Die Endlichkeit, die zunächst nur im Bezug zum Unendlichen gedacht wird, wird nun selbst zum Ausgangspunkt des Wissens vom Menschen und übernimmt so die Rolle des Ursprungs, eines bis dato wohl schlicht als zu defizitär erachteten Ursprungs. Andererseits ist der Mensch eben auch die kritische Grenze dieser Denkfigur oder er sollte es zumindest sein, was schlicht daran liegt, dass dieser Ausgangspunkt selbst unklar und zudem – als empirischer – grundsätzlich ungeeignet für überzeitliche, also transzendente oder transzendente Wahrheiten ist. Und in der Medizin ist dies letztlich nicht anders, denn man mag vom Tod einiges lernen können, vom Leben selbst hat man damit dennoch nur wenig erfahren, da auch hier einerseits die Kluft besteht, welche der Tod als Differenz zum Leben aufzeigt, andererseits bürgt auch hier das Empirische für ein zuletzt als transzendental erachtetes Wissen, der Mangel tritt als Garant für überzeitliche und verallgemeinerbare Erkenntnis

153 Vgl. Foucault, *Die Geburt der Klinik*, S. 207. „Die Krankheit löst sich von der Metaphysik des Übels, mit der sie jahrhundertlang verbunden war, und findet in der Sichtbarkeit des Todes die adäquate Form, in der ihr Gehalt positiv erscheint.“

auf:

„Seit Bichat kreist der ärztliche Blick um sich selbst und fordert vom Tod Rechenschaft über das Leben und über die Krankheit, von seiner endgültigen Unbeweglichkeit fordert er Rechenschaft über ihre Zeit und ihre Bewegungen. Mußte die Medizin nicht ihr ältestes Anliegen verraten, um in dem Zeugnis ihrer Niederlage das Fundament ihrer Wahrheit zu finden?“¹⁵⁴

Die Frage nach dem Menschen also, ob sie nun den Wahnsinn befragt, eine Variante mit der auch Foucault zunächst noch gewisse Hoffnungen verbindet, oder den Tod, wie es die Medizin vorführt, oder, wie in der *Ordnung der Dinge* noch zu sehen sein wird, das Leben, die Arbeit und die Sprache, alle diese Fragen umkreisen letztlich schlicht eine irreduzible Leere, die sowohl auf die Kluft der Sterblichkeit – der Tod als unüberschreitbare Grenze – als auch die der Reflexion – die Leere der reinen Reflexion eines begründenden *cogito* beziehungsweise alternativ die unter der Hand vorgenommene Vermengung des Empirischen und des Transzendentalen – verweist.

Die Kritik ist also eigentlich stets darin begründet, dass der Zirkel – ein Subjekt, das von sich selbst als vermeintliches Objekt ausgehend eigentlich nichts objektives über sich aussagen kann – schlicht vergessen wird und so der blinde Fleck der jeweils mittels der Differenz gestalteten Reflexion nicht in den Blick kommt. Während Kant anhand der *Kritiken* noch die kritischen Grenzen ziehen will, um zumindest die unwissende Vermengung des Empirischen mit dem Transzendentalen zu vermeiden, diagnostiziert Foucault einerseits ein Vergessen dieser Mahnung, was er entsprechend den anthropologischen Schlaf nennt, und andererseits – zumindest implizit – deren absolute Kluft, womit er Kants Diagnose noch einmal radikalisiert. Ob also der Mensch über sich selbst spricht, oder die Vernunft über den Wahnsinn, oder der Tod über das Leben, Foucault konstruiert je eine absolute Differenz und kritisiert einerseits die Willkür dieser Grenzziehung, als auch deren Überschreitung in Form eines positiven Wissens. Foucault zeichnet also Gegensatzpaare nach, deren verbindendes höchstens noch der Riss und die Leere wären und entsprechend rigoros fällt auch seine Kritik aus. Andererseits mangelt es nach Foucault gerade der Moderne an einem Prinzip, von dem ausgehend ein Wissens jenseits dieser Kritik generiert werden könnte:

„Sehr wahrscheinlich gehören wir einem Zeitalter der Kritik an, dem eine 'erste Philosophie' fehlt. Unser Schicksal ist es, daß unser Reflexionsstand uns unwiderruflich von einer ursprünglichen Sprache fernhält. Für Kant war die Möglichkeit einer Kritik und ihrer Notwendigkeit an das durch bestimmte wissenschaftliche Inhalte vermittelte Faktum gebunden, daß es Erkenntnis gibt. Heute ist sie – und Nietzsche, der Philologe, ist unser Zeuge – an das Faktum gebunden, daß es Sprache gibt [...]. Unser geschichtliches Schicksal ist die Historie, die geduldige Konstruktion von Diskursen

154 Foucault, *Die Geburt der Klinik*, S. 160

über Diskurse, ein Vernehmen dessen, was schon gesagt worden ist.“¹⁵⁵

Im Zentrum des foucaultschen Schaffens steht zu dieser Zeit somit die Frage nach dem Fundament des jeweiligen Diskurses, die jedoch nur noch in Form einer genealogischen Kritik gestellt werden kann, da eine dem Menschen stets vorgängige Sprache und Zeit ihm je schon denn Sinn verschließt. Und selbst wenn in *Wahnsinn und Gesellschaft* noch Anklänge an eine ursprüngliche *Erfahrung* und deren unmittelbare Totalität bestehen, ein Diskurs über Diskurse ist bereits dieser Text. In *Die Geburt der Klinik* hat sich diese Perspektive also noch verschärft und nun ist die Formlosigkeit – die einst noch nicht gänzlich verabschiedete unlebende Freiheit des Wahnsinns – von der ausgehend sich das Wissen generiert, gleichzusetzen mit dem Tod. Der Diskurs wiederum entdeckt diesen Tod auch auf der Ebene der Sprache, dadurch dass ihm die Worte, die gleichfalls ihr Fundament beziehungsweise ihre Verankerung in der Welt verloren haben, stets entgleiten und was folgt ist ein endloser Kommentar.

Die kritische Frage nach dem Ursprung des Wissens expliziert Foucault also mittels ganz unterschiedlicher Diskurse und die zeitgleich mit der *Geburt der Klinik* erscheinende Studie *Raymond Roussel* kann veranschaulichen, dass auch die Literatur von den Problemen der Moderne Kenntnis genommen hat. Beziehungsweise scheint die Literatur nach Foucault der wissenschaftlichen Erkenntnis an diesem Punkt in nichts nachzustehen und Foucault wird aus ihr auch den Ansatz seiner Kritik weiterentwickeln. In der posthum veröffentlichten Selbsteinschätzung Roussels namens *Wie ich einige meiner Bücher geschrieben habe*, die Foucault eingangs des Textes kommentiert, kann somit auch Foucault selbst verortet werden¹⁵⁶, sowohl was die thematische Ausrichtung betrifft, als auch das erkenntnistheoretische Fundament, das fortan die entsprechenden Inhalte generiert:

„In dieser Schrift findet man Auskünfte, keinerlei Vertraulichkeit, und doch wird anvertraut, bedingungslos – in jener seltsamen Gestalt des Geheimnisses, das der Tod wahrt und offenbart. [...] Sie [die Sprache Roussels] beruht nicht auf der Gewissheit, dass es ein Geheimnis gibt, ein einziges und verschwiegenes Geheimnis; sie glitzert in einer strahlenden Ungewißheit, die ganz Oberfläche ist und so etwas wie ein im Mittelpunkt gelegenes Weiß umkreist: die Unmöglichkeit zu entscheiden, ob es ein Geheimnis gibt, oder keines oder mehrere und welcher Art sie sind. Jede Behauptung seiner Existenz, jede Definition seiner Natur trocknet Roussels Werk von seiner Quelle her aus, da sie es daran hindert, aus dieser Leere zu leben, die unsere unruhige Unwissenheit in

¹⁵⁵ Foucault, *Die Geburt der Klinik*, S. 13f.

¹⁵⁶ Vgl. Geisenhanslücke Achim, *Raymond Roussel*, in: Kammler Clemens, Parr Rolf, Schneider Ulrich Johannes [Hrsg.], *Foucault. Leben-Wirkung-Werk*, S. 84. „Die Analyse des Funktionierens der Sprache, die Foucault in seiner Studie vorlegt, lässt sich aber weder in die zeitgenössische Literaturkritik, noch in den linguistischen Strukturalismus vorbehaltlos einfügen. Aufschlussreich ist sie weniger im Blick auf Roussel als im Blick auf Foucaults eigenes Schreibverfahren, das sich in den frühen Schriften unmittelbar von der Literatur herleiten lässt.“

Bewegung hält, ohne sie jemals mit dem Geheimnis vertraut zu machen. [...] In seiner Gesamtheit [...] erzwingt dieses Werk systematisch eine formlose, auseinanderstrebende, zentrifugale Unruhe, die nicht auf das zurückhaltendste der Geheimnisse ausgerichtet ist, sondern auf die Aufspaltung und die Verwandlung der Sichtbaren Formen: Jedes Wort ist zugleich belebt und gefährdet, erfüllt und entleert durch die Möglichkeit, dass es da noch ein zweites Wort gäbe – dieses oder jenes oder weder das eine noch das andere, sondern ein drittes oder nichts.“¹⁵⁷

Auch bei Roussel kreist nach Foucault zunächst alles um die Frage nach dem Tod, insbesondere die Sprache, die ihm dabei sogar strukturell verwandt zu sein scheint. Nach Roussel schöpft die Sprache ihre Fülle also aus einem Mangel, der mit dem Tod assoziierten Leere, die sie stets einzufangen versucht und die dazu führt, dass jedwede Form, jeder Sachverhalt und dessen Bezug zur Sprache, vermittelt durch die Unschärfe der entsubstanzierten Wörter, sich jederzeit verwandeln kann und damit bleibt auch der – letztlich *ex nihilo* und mittels einer Differenz konstruierte – Sinn einer Aussage stets gleitend und schließlich geradezu absolut unvorhersehbar¹⁵⁸. Während die Medizin den Tod also anhand des Körpers studiert, studiert die Literatur die Sprache und deren Zerfall, die Willkür der dort gezogenen Differenzen¹⁵⁹. Auch für Roussel existiert also eine Leere am Ursprung, im Dazwischen, im (freien) Netz der Wörter aufgrund einer fehlenden Ordnungsinstanz und um diese Leere – die kein Geheimnis mehr birgt, also keine vorgängige und erkennbare Struktur, kein Prinzip – versammelt und strukturiert sich die Sprache:

„[I]n einem oder zwei Versen durchlaufen sie [die Worte] eine nicht zu überschreitende Distanz zwischen den Dingen, stellen von einem zum anderen den Kontakt eines Blitzes her, der sie ins Extrem der Distanz zurückwirft. So erscheinen und blitzen für einen Augenblick seltsame Figuren auf, Sekundengedichte, in denen sich in einer augenblicklichen Bewegung der Abstand der Dinge, ihre eingeschobene Leere zerstört und wieder rekonstituiert.“¹⁶⁰

Entgegen der Psychiatrie oder der Medizin attestiert Foucault Roussel demnach, sich der Leere als Fundament des Diskurses gewahr zu sein, weshalb er jegliche Differenz, die einen bleibenden Sinn verspräche, bereits verabschiedet. Hier findet Foucault also in der Literatur thematisiert, was er später als Problem der Moderne oder der Strukturierung von Wissen überhaupt begreifen wird. Und Foucault bekommt von Roussel noch einen weiteren Hinweis, denn der Mangel, die Leere ist innerhalb der Sprache nicht nur ein Defizit, sie ist zugleich mit einem unendlichen Reichtum, einer

157 Foucault, *Raymond Roussel*, S. 8 und 18

158 Vgl. Foucault, *Raymond Roussel*, S. 21. „Da trifft die Sprache auf den Ursprung einer ihr innewohnenden Bewegung: Ihre Bindung an das, was sie sagt, kann sich völlig verändern [...]“

159 Vgl. Foucault, *Raymond Roussel*, S. 23. Roussel versucht beispielsweise mittels der Ähnlichkeit von Wörtern zu zeigen, dass ein Wort mehrere Bedeutungen annehmen kann: „Die Gesamte Sprache Roussels, sein Stil der Umkehrung, zielt darauf ab, heimlich zwei Dinge mit denselben Worten zu sagen.“

160 Foucault, *Raymond Roussel*, S. 174

ungeahnten Produktivität verbunden: „Diese wunderbare Eigenschaft der Sprache, reich zu sein durch ihren Mangel [...]“¹⁶¹.

Der Mangel, der bei Roussel – eine Einschätzung die auch *Die Geburt der Klinik* begleitet, da Foucault hier von einem Überschuss des Signifikats ausgeht¹⁶² – auch als begrenzte Verfügbarkeit von Signifikanten auftritt¹⁶³, ist Motor der Sprache und in seiner radikalsten Erscheinung gleichzusetzen mit dem Tod und erst um diesen Ursprung versammelt sich dann auch eine entsprechend zentrifugale Bedeutung. Der Mangel scheint hier also gleichermaßen unhintergebar wie produktiv und so verbindet Foucault in *Raymond Roussel* mit der Leere der Sprache auch noch die Hoffnung auf einen Diskurs, der dieser Tatsache Rechnung zu tragen vermag, ein Thema das auch in der *Ordnung der Dinge* wiederkehren wird. Das im Mittelpunkt gelegene weiß, wie es im Bezug zum Tod heißt, wird dann sozusagen als Strahlkraft der Sonne verstanden:

„Elend und Fest des SIGNIFIKANTEN, Angst vor zu vielen und zu wenigen Zeichen. Die Sonne Roussels, die stets präsent ist und an der es stets 'mangelt', die Gefahr läuft sich nach außen zu verausgaben, die aber ebensogut am Horizont glänzt, ist der konstitutive Mangel der Sprache, ist die Armut, die irreduzible Distanz, aus der das Licht unendlich hervorbricht; und von dort, aus diesem wesentlichen Abstand, in dem die Sprache schicksalhaft gehalten ist, [...] läßt der Tod das seltsame Versprechen hören, daß die Sprache sich nicht länger wiederholen werde, daß sie aber endlos wiederholen könne, was nicht mehr ist.“¹⁶⁴

Entscheidend in *Raymond Roussel* ist außerdem, dass sowohl der Tod, als auch die Sprache für Foucault jetzt einerseits eine Grenze symbolisieren, sogar eine absolute Grenze, die weder einen endgültigen Sinn noch ein wahres Subjekt je preisgeben werden; andererseits kann gerade deswegen die Sprache sich – wenn sie diese Tatsache akzeptiert – in ihrem gleiten einem sozusagen a-subjektiven „Sinn“ zumindest nähern. Und nun ist es abermals die Leere selbst, die bei Roussel vermittelt durch die Bezugslosigkeit der Sprache auch auf ein Sein verweist, dessen „Wesen“ eine unhintergehbare Freiheit ist:

„[E]in mit Umsicht zustande gebrachter weißer Raum in der Sprache, der innerhalb des Wortes selbst seine arglistige, öde und fallenreiche Leere eröffnet. Dieses Spiel, von dem die Rhetorik profitierte, um geltend zu machen was sie zu sagen hatte, betrachtet Roussel für sich als eine Lücke, die es so weit wie möglich zu erweitern und sorgfältig auszuloten gilt. Er spürt darin nicht nur die

161 Foucault, *Raymond Roussel*, S. 21

162 Vgl. Foucault, *Die Geburt der Klinik*, S. 14. „Ist es aber auch ein unwiderrufliches Verhängnis, daß wir keinen anderen Umgang mit dem Wort kennen als den kommentierenden? [...] der Kommentar setzt per definitionem einen Überschuss des Signifikats im Verhältnis zum Signifikanten voraus, einen notwendigerweise nicht formulierten Rest des Denkens, den die Sprache im Dunkeln gelassen hat [...]“.

163 Foucault, *Raymond Roussel*, S. 20. Es gibt nach Roussel schlicht „weniger bezeichnende Vokabeln als zu bezeichnenden Dinge“.

164 Foucault, *Raymond Roussel*, S. 190

Teilfreiheiten des Ausdrucks, sondern eine absolute Freiheit des Seins, die man durch die reine Erfindung besetzen, beherrschen und ausfüllen muss [...].“¹⁶⁵

Abermals ist also die Leere – die sich für Sartre der Struktur des Bewusstseins verdankt, in *Wahnsinn und Gesellschaft* als undifferenzierter Punkt Null der Geschichte auftritt, die in der *Geburt der Klinik* über den Tod Eingang in den medizinischen Diskurs erhält und die in *Raymond Roussel* dem System der Sprache zukommt – Ausgangspunkt für die fundamentale Freiheit des Menschen, die nicht nur ihn, sondern auch das Sein beherrscht, und die entsprechend nach einer Form der Affirmation verlangt.

Grundsätzlich lässt sich also sagen, dass für Foucault zu dieser Zeit die Analyse einer Differenz, die sich der Formlosigkeit zu verdanken hätte, im Vordergrund steht, und somit die Kritik an jedwedem Sinn, welcher eine Hierarchie impliziert, eine ausgehärtete Differenz und somit auch das Vergessen der jeweiligen Kluft. Die dionysische Formlosigkeit, die sich ihr verdankende freie Differenz und somit die Möglichkeit zur Revolution jedweden Sinns, des Wissens und der Wahrheit, scheint hier also durchweg präsent. In der *Ordnung der Dinge* wird Foucault diese Form der Kritik dann auf die Kontinuität der Geschichte und den Zirkel der Episteme Mensch übertragen, was im Folgenden betrachtet werden soll.

2.2. Epistemologie: Inseln der Ordnung im Chaos der Leere

Die Ordnung der Dinge entwickelt ihre Inhalte abermals anhand einer Epochalisierung, diesmal des Wissens, woraus sich die sogenannten Epistemen¹⁶⁶ ergeben. Foucault fasst dieses Projekt im Vorwort zur deutschen Ausgabe folgendermaßen zusammen:

„Was aber, wenn empirisches Wissen zu einer gegebenen Zeit und innerhalb einer gegebenen Kultur *wirklich* eine wohldefinierte Regelmäßigkeit besäße? [...] Wenn Irrtümer (und Wahrheiten), die Anwendung alter Überzeugungen, einschließlich nicht nur wirklicher Enthüllungen, sondern auch der simpelsten Begriffe in einem gegebenen Augenblick den Gesetzen eines bestimmten Wissenscodes gehorchten?“¹⁶⁷

Foucault sucht entsprechend nach diesen Regelmäßigkeiten in einer historischen Perspektive, das „erkenntnistheoretische Gebilde“¹⁶⁸, das durch „ein Netz von Analogien deutlich“¹⁶⁹ wird. Und diese

165 Foucault, *Raymond Roussel*, S. 22

166 Vgl. Sarasin, *Michel Foucault zur Einführung*, S. 71. „[D]ie 'stumme Ordnung' des Denkens in einer bestimmten Epoche, eine Ordnung, die die Formen des positiven Wissens in einzelnen Feldern wie der Biologie, der Ökonomie oder der Sprachwissenschaft regelt und die Foucault mit dem griechischen *episteme* bezeichnet: die historisch je spezifische Erkenntnislogik oder allgemeine Wissensordnung einer Epoche.“

167 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 9f.

168 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 11

169 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 11

Analogien versammeln eine Ähnlichkeit bei der Produktion von Wissen, wie sie beispielsweise in der Biologie, der Linguistik oder der Ökonomie deutlich wird:

„Grenzen sind neu gezogen und Dinge, die gewöhnlich weit auseinanderliegen, sind näher zusammengebracht worden und umgekehrt: anstatt die biologischen Taxonomien mit anderem Wissen vom Lebewesen [...] in Zusammenhang zu bringen, habe ich sie mit dem verglichen, was zur gleichen Zeit über linguistische Zeichen, allgemeine Ideenbildung, die Gebärdensprache, die Hierarchie der Bedürfnisse und den Warenaustausch gesagt worden sein mag.“¹⁷⁰

Aus einer solchen Zusammenstellung ergeben sich nach Foucault also die Regelmäßigkeiten einer bestimmten Epoche, deren Episteme, die sozusagen die Bedingung der Möglichkeit gültiger Erkenntnis im jeweiligen Diskurs ist. Andererseits ist jedes Wissen, das dieser Struktur nicht folgt, schlicht falsch, was jedoch lediglich bedeutet, dass es für den dominanten Diskurs fremd, letztlich nicht bewertbar und damit einfach irrelevant ist. Jeder Epoche kommt somit ein „historische[s] Apriori“¹⁷¹ zu, welches das Apriori einer anderen Epoche nahezu gänzlich verabschiedet:

„Das Problem der Veränderung: Man hat gesagt, dieses Buch leugne die Möglichkeit der Veränderung selbst. Und doch richtet sich mein hauptsächliches Interesse auf die Veränderung. In der Tat sind mir zwei Dinge besonders aufgefallen: die Plötzlichkeit und die Gründlichkeit, mit der bestimmte Wissenschaften manchmal reorganisiert wurden; und die Tatsache, daß zur gleichen Zeit ähnliche Veränderungen in offensichtlich sehr verschiedenen Disziplinen auftraten.“¹⁷²

Was beschrieben werden soll ist also die Veränderung, der Wandel des Wissen in all seiner Radikalität. Warum wird dennoch behauptet, Foucault habe damit die Möglichkeit von Veränderung überhaupt bestritten? Einfach deshalb, weil sich seine Analyse der Epistemen nicht als Fortschritt lesen lässt, sondern lediglich als kontingente Abfolge, als reine Veränderung, als nicht prognostizierbarer Bruch und zielloses Werden, weshalb er jedwede Form von Teleologie ablehnen muss. Und um das Unvorhersehbare, das Singuläre und Einzigartige der jeweiligen Epoche zu betonen, unterstreicht Foucault auch noch die These, dass Veränderung absolut plötzlich, also ohne geplant zu sein erfolgt und dass sie zudem sehr gründlich ist, also von der alten Wissensformation beinahe nichts zurücklässt, womit sie einer echten Revolution gleichkommt. Veränderung, die jeweils geradezu blind hervorgebrachte Episteme, streckt ihre Fäden zudem in gänzlich verschiedene Bereiche der Wissensproduktion aus, was sie zum charakteristischen und determinierenden Merkmal einer ganzen Epoche werden lässt: „Sie [die jeweilige Episteme] wird also absolut verallgemeinert“¹⁷³ und jede Unterscheidung, die nicht ihrem Raster folgt „wird als

170 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 10

171 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 24

172 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 12

173 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 209

indifferent erachtet“¹⁷⁴.

Die Episteme ist somit eine spezifische, zugleich Wissen ermöglichende und verknappende Struktur und so liegt nach Foucault *zwischen* den Epistemen der revolutionäre Geist der reinen Differenz:

„Die letzten Jahre des achtzehnten Jahrhunderts werden durch eine Diskontinuität gebrochen, die mit jener symmetrisch ist, die am Anfang des siebzehnten Jahrhunderts mit dem Denken der Renaissance gebrochen hatte. [...] Woher kommt plötzlich diese unerwartete Mobilität der erkenntnistheoretischen Disposition, die Abweichung der Positivitäten voneinander und in noch tieferem Maß die Veränderung ihrer Seinsweisen? Wie geschieht es, dass das Denken sich von jenen Ufern löst, die es einst bewohnte [...] und daß es genau das in den Irrtum, die Schimäre und das Nicht-Wissen taumeln läßt, was noch nicht einmal zwanzig Jahre zuvor im Lichten Raum der Erkenntnis angesiedelt und bestätigt wurde. Für eine Archäologie des Wissens kann diese tiefe Öffnung in der Schicht der Kontinuität [...] nicht mit einem einzigen Wort erklärt werden. Sie ist ein radikales Ereignis, das sich an der ganzen sichtbaren Oberfläche des Wissens verteilt und dessen Zeichen, Erschütterungen und Wirkungen man Schritt für Schritt verfolgen kann.“¹⁷⁵

Zwischen den Epistemen erfolgt also ein Bruch, ein Aufklaffen der Leere, so dass beispielsweise das Denken der Renaissance und das der Klassik in einem Verhältnis reiner Differenz stehen, als „die schiere Unmöglichkeit, *das* zu denken“¹⁷⁶ was in einer anderen Epoche noch ganz selbstverständlich gedacht wird. Auch für Thomas Kuhn, der sich mit Paradigmenwechseln innerhalb der Wissenschaft beschäftigt, ist das plötzliche Auftreten differenter/neuer Strukturen ein wesentliches Merkmal für das, was er wissenschaftliche Revolutionen nennt. Die Einsicht in deren Existenz und Merkmale verdankt Kuhn der Auseinandersetzung mit der aristotelischen Physik, die jeder (modernen) Logik zu widersprechen scheint, geradezu sinnlos ist, bis man selbst den Sprung macht und so innerhalb ihrer Strukturen und Prämissen zu Denken vermag. Kuhn geht den Weg der Revolutionen sozusagen im Geiste rückwärts und auch er entdeckt so eine von Brüchen gezeichnete Geschichte und ein dieser Struktur vergleichbares Denken:

„Dieserart Grunderfahrung – das plötzliche Umsortieren und neuartige Zusammensetzen der Gedankenfragmente – ist das erste allgemeine Merkmal der revolutionären Veränderung [...]. Denn wenngleich wissenschaftliche Revolutionen der Forschung noch viel kleinweise Aufarbeiten hinterlassen, so kann die entscheidende Wandlung nicht im Detail - Schritt für Schritt – erlebt werden. Vielmehr handelt es sich um einen abrupten und unstrukturierten Bewußtseinswandel, bei dem ein gewisser Teil des Erlebnisstroms sich neu orientiert und dabei Denkmuster offenbart, die

174 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 182

175 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 269

176 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 17

zuvor nicht sichtbar waren.“¹⁷⁷

Und auch Foucault beginnt *Die Ordnung der Dinge* mit dem Hinweis darauf, dass sich dieses Buch einem Text von Borges verdankt, der eine Taxonomie vorführt, die zunächst lächerlich oder befremdlich wirkt, da sie auf den ersten Blick scheinbar vollkommen willkürlich gegliedert ist¹⁷⁸. Foucault schließt daraus jedoch nicht, dass diese Ordnung keine Ordnung hat und schlicht chaotisch ist, sondern dass sie einer anderen, sogar absolut differenten Ordnung folgen muss. Damit verabschiedet auch Foucault die Kontinuität des Wissens und im selben Atemzug die noch an Hegel orientierte Geschichtsschreibung, welche alles Wissen in einer erforschbaren Einheit verbunden sehen will.

Foucault, der somit den Fokus auf die radikale Veränderung gelegt hat, kommt es zudem darauf an, das Dazwischen zu betonen, also den Raum, der Platz macht für die Differenz. Diese als absolute Differenz, als eine Revolution des Wissens zu verstehen – Foucault verweist auch hier auf das kantische Denken, das im Raum des modernen Wissens angesiedelt ist und nicht umsonst als Teil einer kopernikanischen Wende verstanden werden kann¹⁷⁹ –, ist jedoch abermals erst möglich, wenn sich zwischen den Epochen keine universale Idee fortpflanzt, keine Identität und kein Fortschritt entwickelt, also nur, wenn die Übergänge kontingent sind und sich der Leere verdanken. Und auch diese Perspektive erhebt einen entsprechenden Anspruch auf Freiheit, zumindest ist sie abermals als eine Ablehnung des Determinismus zu verstehen, denn sonst bliebe man innerhalb eines Systems der Variation an einen historischen oder transzendenten Ursprung gebunden, der bestimmte Prämissen und Denkmuster immer schon vorgibt.

Foucault verneint außerdem das Subjekt als Träger und Begründer von Geschichte, denn auch von diesem Punkt aus erstrahlt für ihn keineswegs eine lineare Entwicklung, die schrittweise die Welt zu erhellen vermöchte. Andrea Hemminger formuliert diese Einschätzung wie folgt:

„[...] *Die Ordnung der Dinge* [umgeht] von Anfang an das sinnstiftende Subjekt und setzt an dessen Stelle ein Faktum der Ordnung, die bloße Tatsache, 'daß es Ordnung gibt'. Der Platz des Souveräns bleibt leer; das, was die Ordnung konstituiert, Sinn stiftet, ist hier ein System, das nicht auf dem autonomen Subjekt aufbaut; vielmehr geht die Ordnung [...] auf ein bestimmtes Netz von Notwendigkeiten zurück, welchen ein wissenschaftlicher bzw. philosophischer Diskurs gehorchen muß, um als wahr zu gelten und praktische Anwendung zu finden. Dieses Netz stellt eine dem Bewusstsein vorgängige Ebene dar, welche Foucault als die 'archäologische' bezeichnet. [...] Es [das Modell des Wissens] ist an eine bestimmte Epoche, oder allgemein gesprochen, an die Zeit gekoppelt und insofern historisch singulär, entstanden aus einem Bruch mit dem zuvor geltenden

177 Kuhn Thomas, *Was sind wissenschaftliche Revolutionen*, S. 11

178 Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 17

179 Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 209

Denksystem. – Der Preis für die Subjektunabhängigkeit [...] ist somit der Einbruch der Geschichte – der Zeit – in das Innere der Philosophie – als erkenntnistheoretisches Moment.“¹⁸⁰

Der Ort, von dem die Veränderung ausgeht, ist folglich weder historisch auffindbar, noch in transzendenter Perspektive erkennbar, noch Zeugnis eines transzendentalen Subjekts auf dem Weg zu sich selbst. Die Ordnung gehorcht dem Menschen nicht länger, da er nun selbst Teil des Netzes der Dinge ist, nicht dessen Zentrum. So wie in *Raymond Roussel* der sich als Überschuss bahnbrechende Mangel der Sprache dem Menschen vorgängig ist, so ist es nun die Struktur des Wissens und eine entsprechende Welt und was bleibt ist nur noch ein Diskurs über Diskurse, wie es bereits in der *Geburt der Klinik* heißt. Der Einbruch der Zeit verweist also auf eine Auffassung von Zeit, die als reines Werden und Differenz begriffen werden kann und die so der Teleologie das Singuläre und Einzigartige entgegenhält, das wirklich Neue und die Veränderung. Dies jedoch hat seinen Preis, denn es verlangt sowohl die historische Kontingenz als auch die Dezentrierung des Subjekts in Kauf zu nehmen.

Die Epistemen sind also nicht absehbar und auch nicht an den Willen einer Person oder die Idee eines Fortschritts gebunden, jedoch ist es ihnen gerade deswegen erlaubt in Form einer *creatio ex nihilo* aufzutreten. Notwendigkeit bezieht die Verabschiedung des Subjekts, der verwaiste Ursprung und das Leere Dazwischen folglich abermals daraus, dass nur so ein Wissen tatsächlich neu zu sein vermag; zudem ist nur so jede Episteme frei gegenüber ihrem Vorgänger und die Hoffnung auf eine tatsächliche Revolution des Wissens keine Utopie.

Die Epistemen selbst, der Kern des jeweiligen Denkens, folgt einer anderen und doch vergleichbaren Ordnung. Und dieses Wissen vergleicht Foucault ebenfalls mit der Taxonomie Borges, also mit einer willkürlich erscheinenden Ordnung, die einem zunächst nur das Lachen nahe legt:

„Dieser Text Borges hat mich lange Zeit trotz eines bestimmten und schwer zu überwindenden Unbehagens lachen lassen. Vielleicht, weil in seiner Folge der Verdacht aufkam, daß es eine schlimmere Unordnung gäbe als die des Unstimmigen und der Annäherung dessen, was nicht zueinander passt. Das wäre die Unordnung, die die Bruchstücke einer großen Zahl von möglichen Ordnungen in der gesetzlosen und ungeometrischen Dimension [...] aufleuchten lässt.“¹⁸¹

Die Epistemen selbst mögen folglich zwar einem unbekannten, mystischen oder nicht intendierten Muster folgen, das zudem Dinge auf eine Weise gruppiert, die einer anderen Logik widerstreben mögen. Doch dass diese Muster selbst nur der Willkür gehorchen aus der sie entsprechend auch hervorgegangen sind, ginge noch einen Schritt weiter. Lieber also eine willkürliche Ordnung als gar

180 Hemminger Andrea, *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?*, S. 68f.

181 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 19f.

keine Ordnung könnte man an dieser Stelle sagen, denn dann handelte es sich um „namenlose Ähnlichkeiten“¹⁸², die „die Dinge in diskontinuierlichen Inselchen agglutinieren“¹⁸³ und entsprechend ist es „unmöglich [...] für sie [...] einen gemeinsamen Ort zu definieren“¹⁸⁴.

Dass Chaos als Fundament lässt also befürchten, dass es eine Unzahl von Ordnungen gibt, die nicht mehr kommunizieren und als autonome Inseln nur noch eine reine Vielheit bilden. Der Unterschied bezieht sich also darauf, ob nur die Epochen, als spontane Inseln der Ordnung, sich auf chaotische, also unvorhersehbare Weise ablösen, oder ob auch die jeweilige Episteme selbst in sich fragmentiert ist. Dann wäre das Wissen noch nicht einmal mehr unter ein zentrales Paradigma subsumierbar, keine Verallgemeinerung mehr möglich und es würde schließlich selbst ununterscheidbar vom Chaos, aus dem es gekommen ist. Die Epochen sind folglich radikale Brüche im Strom einer sukzessiven Zeit, Differenzen in einer diskontinuierlichen Abfolge und die jeweiligen Epistemen sind entweder mit einer einheitlichen Ordnung verbunden, wovon Foucault zu dieser Zeit ausgeht, oder sind selbst eine schier unbegreifliche Mannigfaltigkeit.

Foucault wird sich der ersten Variante widmen, doch er wird feststellen, dass sich innerhalb der Struktur der jeweiligen Epistemen ein weiterer blinder Fleck befindet, von dem ausgehend oder um den herum sich das Wissen generiert. Abermals zeigt sich – wie noch ausführlicher zu zeigen sein wird – auch hier die Leere als Motor einer *creatio ex nihilo*, auch wenn ein solches System nach Foucault eben nicht zwingend chaotisch sein muss. Dennoch unterliegt ein derart strukturiertes Wissen ständig der Gefahr sich in der Differenz zu verlieren; während andererseits diese Struktur eine weitere Bedingung dafür zu sein scheint, dass das Wissen sich historisch stets absolut wandeln kann. Foucault formuliert das Projekt, dass sowohl die Geschichte des Wahnsinns als auch die des Wissens charakterisiert, dann auch folgendermaßen:

„Von welchem historischen Apriori aus ist es möglich gewesen, das große Schachbrett der deutlichen Identitäten zu definieren, das sich auf dem verwirrten, undefinierten, gesichtslosen und gewissermaßen indifferenten Hintergrund der Unterschiede erstellt?“¹⁸⁵

Die freie Differenz oder der absolute Unterschied finden sich also auch in der *Ordnung der Dinge* und zwar sowohl innerhalb der Epistemen, als auch in historischer Perspektive, wenngleich die reine Differenz beziehungsweise die im Dazwischen implizierte Leere das Fundament einer bestimmten Ordnung zu bilden vermögen. Und Foucault fährt fort, nun auf die Analyse der Epistemen und die Einordnung des Wahnsinn verweisend:

„Die Geschichte des Wahnsinns wäre die Geschichte des *Anderen*, dessen, das für eine Zivilisation

182 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 20

183 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 20

184 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 20

185 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 27

gleichzeitig innerhalb und außerhalb steht, also auszuschließen ist (um die innere Gefahr zu bannen), aber indem man es einschließt (um seine Andersartigkeit zu reduzieren). Die Geschichte der Ordnung der Dinge wäre die Geschichte des *Gleichen* (*du Même*), das für eine Zivilisation gleichzeitig dispers und verwandt ist, also durch Markierungen zu unterscheiden und in Identitäten aufzufassen.“¹⁸⁶

In *Wahnsinn und Gesellschaft* ist es folglich – vergleichbar dem Monolog den die Vernunft über den Wahnsinn abhält um sich vermeintlich selbst Gestalt zu geben – ein Antagonismus, eine Dualität, also eine Differenz und die mit ihr verbundenen Prozeduren der Ausschließung, denen sich die Struktur verdankt; während in der *Ordnung der Dinge* nach Ähnlichkeiten – eine Relation, die auch Thomas Kuhn innerhalb der wissenschaftlichen Revolutionen als zentral erachtet¹⁸⁷ – in Diskursen gesucht wird, um ihnen das Muster einer bestimmten Verteilung – die Aufteilung anhand von Identität und Unterschied – abzugewinnen. Die Struktur, die auch der *Ordnung der Dinge* zugrunde liegt, folgt also im wesentlichen weiterhin derjenigen von *Wahnsinn und Gesellschaft*, was auch sie in der Tradition Nietzsches und der Analyse, wie sie bereits in der *Geburt der Tragödie* zu tragen kommt, ansiedelt: Ein formloses Dazwischen, das sich im Übergang der Epochen zeigt – und in Form eines Außen bei genauerem Hinsehen auch am Ursprung der Struktur der jeweiligen Epoche¹⁸⁸, weshalb auch sie als spontane Ordnung verstanden werden kann – und deshalb ist innerhalb dieser leeren Form der Zeit auch jederzeit eine *creatio ex nihilo* möglich, eine dionysische Revolution. Dieser Struktur folgend ist in der *Ordnung der Dinge* auch ein anarchischer Impetus durchaus erkennbar, die Bereitschaft Foucaults jederzeit alles in Frage zu stellen beziehungsweise die sich dieser Struktur erst verdankende Möglichkeit zu einer allumfassenden Kritik. Die Epistemen sind also letztlich nicht mehr als spontane Inseln der Ordnung im Chaos der Zeit und so lässt sich für die Ordnung der Dinge sagen, dass Dionysos herrscht, und selbst wenn er nicht regiert, im Herzen der Dinge treibt er dennoch sein Unwesen. In dieser Perspektive ist also das gesamte Wissen einer bestimmten Zeit jederzeit damit konfrontiert, schon im nächsten Moment der Lächerlichkeit preisgegeben zu werden, um bald schon gänzlich vergessen oder jedenfalls kaum mehr nachvollziehbar zu sein.

186 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 27

187 Vgl. Kuhn, *Was sind wissenschaftliche Revolutionen*, S. 38. „Die metaphorartigen (eine Ähnlichkeitsbeziehung – das Tertium comparationis – verwendenden) Zusammenstellungen, die sich in einer Zeit der wissenschaftlichen Revolution ändern, stehen somit im Zentrum des Prozesses [...]“

188 Vgl. Frietsch Ute, *Die Ordnung der Dinge*, in: Kammler Clemens, Parr Rolf, Schneider Ulrich Johannes [Hrsg.], *Foucault. Leben-Wirkung-Werk*, S. 40. „Foucault brachte [...] das Gleiche und des Andere in den 1960er Jahren in unterschiedlichen Büchern [...] zusammen. Die Unterscheidung [des Gleichen und des Anderen] war dennoch so auffällig stereotyp, dass ihre Benennung nahelegt, dass es zu dem Ensemble von gleichem und Anderem wiederum ein Außen geben könnte, das in ihm nicht erfasst wird und für welches es seinerseits das Andere (oder Außen) ist.“

2.3. Die epistemologische Struktur der Epochen und der Tod des Menschen

Strukturell folgen aus Foucaults Analyse drei unterschiedliche Formen des Denkens und damit verbunden ein je spezifisches Wissen, eine bestimmte Episteme. Das 16. Jahrhundert, also die Renaissance (ca. 1500 bis ca. 1650¹⁸⁹), entdeckt nach Foucault die *Ähnlichkeit* als Wahrheit des Denkens, die eine Welt direkter Relationen erschafft, indem sie sowohl zwischen den Zeichen und den Dingen, als auch zwischen dem Mikrokosmos und dem Makrokosmos eine direkte Verbindung herzustellen erlaubt:

„Die Welt drehte sich in sich selbst: die Erde war die Wiederholung des Himmels, die Gesichter spiegelten sich in den Sternen, und das Gras hüllte in seinen Halmen die Geheimnisse ein, die dem Menschen dienten. [...] In einer *episteme*, in der Zeichen und Ähnlichkeiten sich gegenseitig schneckenförmig und ohne Ende aufwickeln, mußte man in der Beziehung von Mikrokosmos und Makrokosmos die Garantie dieses Wissens und das Ende seines Ergusses sehen.“¹⁹⁰

Hier zeigt sich also eine Welt voll von Affinität und Sympathie und die Ähnlichkeit ist das Band, das zur Erkenntnis führt, weshalb sich das Große im Kleinen und das göttliche Ganze in Allem spiegelt. Die wahre Beziehung zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos, Denken und Welt, verbürgt in dieser Konzeption demnach Gott, die unhinterfragte Gewissheit, dass es eine göttliche Ordnung und einen Schöpfergott gibt. Das Fundament des Wissens der Renaissance ist also eigentlich der *Glaube* an eine lesbare Ordnung der Welt, welche Gott verbürgt: „Aber Gott hat die Natur zur Ausübung unserer Weisheit nur mit zu entziffernden Figuren besät [...]“.“¹⁹¹

Zu dieser Zeit sind die Dinge archaisch und magisch verbunden und auch die Sprache verdoppelt noch nicht, indem sie beispielsweise Erzählung und Literatur wird – Spuren dieser unmittelbaren Ähnlichkeit vermag nach Foucault später die Dichtung lebendig zu halten – und der Wahnsinnige konserviert ebenfalls – nach Foucault mitunter bis heute – das Bewusstsein einer solchen Einheit, wodurch er sich eher noch mit einem Baum verwechselt, als distanziert dessen Formen zu beschreiben:

„Der Dichter läßt die Ähnlichkeit bis zu den Zeichen kommen, die sie aussprechen, der Irre belädt alle Zeichen mit einer Ähnlichkeit, die sie letzten Endes auslöscht. So haben sie beide am äußeren Rand unserer Kultur, und den wesentlichen Trennungen sehr nahe, diese Grenzsituation, jenen marginalen Posten und jene zutiefst archaische Silhouette, in der ihre Worte unaufhörlich ihre fremde Kraft und die Quelle ihrer Bestreitbarkeit finden. Zwischen ihnen ist der Raum eines

189 Vgl. Frietsch, *Die Ordnung der Dinge*, in: Kammler Clemens, Parr Rolf, Schneider Ulrich Johannes [Hrsg.], *Foucault. Leben-Wirkung-Werk*, S.44

190 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 46 und 63

191 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 65

Wissens entstanden, in dem durch einen wesentlichen Bruch in der abendländischen Welt es sich nicht mehr um die Frage der Ähnlichkeit, sondern um die der Identitäten und der Unterschiede handelt. [...] Das Zeitalter der Ähnlichkeit ist im Begriff, sich abzuschließen. Hinter sich läßt es nur Spiele, deren Zauberkräfte um jene neue Verwandtschaft der Ähnlichkeit und der Illusion wachsen. [...] Künftig werden die schönen, strengen und zwingenden Formen der Ähnlichkeit vergessen werden. Man wird die sie markierenden Zeichen künftig für Träumereien und Zauber eines Wissens halten, das noch nicht vernünftig geworden war.“¹⁹²

Was nun folgt ist die Klassik (ca. 1650 bis ca. 1800¹⁹³), das Zeitalter der *Repräsentation* und fortan geht es um eine bestimmte Form der Aufteilung. Diese Episteme ist im weitesten Sinne ein Abstraktionsschritt gegenüber der Renaissance, da nun von der reinen Ähnlichkeit von Zeichen und Welt zu einer Ähnlichkeit übergegangen wird, die nur noch zwischen einer festgelegten Ordnung der Zeichen – beispielsweise in einem Tableau – und der Welt eine Identität zulässt:

„Der Sinn wird im vollständigen Tableau der Zeichen gegeben sein. [...] Das Tableau der Zeichen wird das *Bild* der Dinge sein.“¹⁹⁴

Die Klassik klassifiziert also mittels des Tableau und dazu braucht sie nach Foucault zwei Dinge, Ordnung und Maß¹⁹⁵. Das Denken verteilt, trennt und gruppiert unaufhörlich, denn Ordnungen vermögen die Welt so zu zeigen, wie sie ist; jedoch ist auch das Maß wesentlich, denn letztlich würde dieser Prozess, der ein unendliches Verweissystem bildet, ein nicht enden wollendes Klassifizieren provozieren und nichts wäre je abschließbar und das Wissen stets von Verschiebungen gefährdet. Erst wenn dieses Problem also gebannt ist können die Dinge mittels Identität und Unterschied eingeteilt werden:

„Man kann die Ordnung der Dinge nicht in 'ihren Wesenheiten im einzelnen' erkennen, sondern indem man die einfachste Wesenheit, dann die dieser nächste entdeckt, damit man notwendig von da aus zu den komplexeren Dingen gelangen kann. [...] Das Ähnliche wird, nachdem es gemäß der Einheit und gemäß den Beziehungen von Gleichheit oder Ungleichheit analysiert wurde, gemäß der evidenten Identität und den Differenzen analysiert: Differenzen, die in der Ordnung der Vernunftschlüsse gedacht werden können. Diese Ordnung oder dieser verallgemeinerbare Vergleich wird jedoch nur nach der Verkettung in der Erkenntnis errichtet. [...] Die Sprache zieht sich aus der Mitte der Wesen zurück, um in ihr Zeitalter der Transparenz und der Neutralität einzutreten.“¹⁹⁶

192 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 82f.

193 Vgl. Frietsch, *Die Ordnung der Dinge*, in: Kammler Clemens, Parr Rolf, Schneider Ulrich Johannes [Hrsg.], *Foucault. Leben-Wirkung-Werk*, S. 45

194 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 101

195 Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 86. „Das Maß gestattet, das Ähnliche nach der kalkulierbaren Form der Identität und des Unterschiedes zu analysieren.“

196 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 86f.

Zwei Punkte sind außerdem für diese Episteme wesentlich. Einerseits ist es Foucault – im Hinblick auf das moderne Denken, das auch eine bestimmte Form der Repräsentation ist – wichtig, dass die Repräsentation der Klassik kein greifbares Zentrum hat, also ein Spiel von Identität und Differenz verlangt, das nicht um den Menschen als Erkenntnissubjekt angeordnet ist. Dies veranschaulicht Foucault mit dem Bild „Die Hoffräulein“ von Velasquez, das seiner Ansicht nach exemplarisch für diese Form des Denkens ist, denn der Platz des Königs – der auf den Kern einer Episteme verweist – bleibt in diesem Bild letztlich unbesetzt, da der König, der nur im Spiegel gezeigt wird, schlicht in das Verweis-Netz eingegliedert ist¹⁹⁷. Für Velasquez ist der König, von dem man erwarten würde er bildete das strukturierende Zentrum einer Ordnung, also schlicht Teil der Ordnung und somit ein Hinweis auf einen dezentral organisierten Sinn. Der zweite Punkt, den Foucault betont, bezieht sich dann darauf, dass auch diese Ordnung noch mittels eines Schuss Gottvertrauens strukturiert ist, denn auch sie bedarf einer metaphysischen Fundierung, wie Christian Lavagno festhält:

„Das Paradigma der Repräsentation ist nur solange eine evidente Grundlage für Ansätze in Wissenschaft und Philosophie, wie man eine vorgängige Strukturiertheit des Gegebenen annimmt. [...] Die Episteme des klassischen Zeitalters ruht mithin auf einem theologisch-metaphysischen Fundament.“¹⁹⁸

So verweist das Denken sowohl in der Renaissance als auch in der Klassik stets noch auf den Glauben an eine geordnete Welt deren Lesbarkeit von Gott verbürgt wird und erst die Moderne wird versuchen den Menschen – in Form der bereits angesprochenen empirisch-transzendentalen Dublette – auf den Thron zu setzen um ausgehend von ihm das Wissen zu gestalten. Was nun kommt ist die Moderne und mit ihr die Episteme Mensch. Andrea Hemminger schreibt dazu:

„Diese Transzendentalisierung des Empirischen und die Empirisierung des Transzendentalen lehnt Foucault jedoch aufgrund der damit verbundenen Doppelstruktur respektive Dialektik vehement ab. [...] Denn jetzt erkennt er die unbedingte Notwendigkeit, jener Vermischung ein Ende zu setzen. Möglich wird dies aber, wie er vermutet, erst wenn man die Frage stellt, 'ob der Mensch wirklich existiert', d.h. wenn die 'Menschen-Form', die die 'Gottes-Form' abgelöst hat, nun ihrerseits zerstört und in einen neuen Denkansatz, in eine neue episteme transformiert wird. Ansätze zu einer solchen Transformation sieht Foucault erstmals bei Nietzsche, in dessen Rede vom 'Übermenschen' [...].“¹⁹⁹

197 Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 44. Foucault beschreibt das Bild „Die Hoffräulein“ von Velasquez, das im Sinne der Repräsentation als Komplexes und unabschließbares Verweissystem konstruiert ist und in dem der König – der zwar im Spiegelbild zu sehen ist, jedoch als befremdlich für diese Ordnung –, obwohl er abgebildet ist, keine zentrale Position einnimmt: „[S]o wie der König im Hintergrund des Spiegels in dem Maße erscheint, in dem er nicht zum Bild selbst gehört.“ In der Moderne wird der Mensch diese Zentrale Figur für die Ordnung des Wissens werden, jedoch nicht ohne die damit einhergehenden Probleme: „Unterworfener Souverän, betrachteter Betrachter, taucht er dort an jener Stelle des Königs auf, die ihm im voraus die Hoffräulein zuwiesen, von wo aber für lange Zeit seine reale Präsenz ausgeschlossen war.“ (Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 377)

198 Lavagno Christian, *Rekonstruktion der Moderne*, S. 110

199 Hemminger, *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?*, S. 104

Der berühmte Tod des Menschen – der die Verabschiedung der Episteme Mensch ankündigt, welche Nietzsche mittels des Übermenschen bereits antizipiert –, ist also ein Hinweis darauf, dass auch die zunächst selbstverständlich erscheinende Episteme Mensch nur eine bestimmte Form darstellt, um innerhalb einer weiterhin repräsentierenden Struktur eine vermeintlich positive Ordnung und ein entsprechendes Wissen zu generieren. Der Mensch, der nach Foucault aber nicht mehr zu leisten imstande ist als die empirisch fundierte Selbstreflexion transzendental zu verallgemeinern, bleibt hingegen in den Strukturen der Endlichkeit gefangen. Und aufbauend auf diese Form der Reflexion entdeckt die Modernen sogleich die ihr eigenen Diskurse, sozusagen die Diskurse der Endlichkeit:

„Aber der Erfahrung des Menschen ist ein Körper gegeben, der sein Körper ist – Bruchstück eines nicht eindeutigen Raumes, dessen eigene und irreduzible Räumlichkeit sich indessen nach dem Raum der Dinge gliedert. Dieser selben Erfahrung ist das Verlangen als anfänglicher Appetit gegeben, von dem ausgehend alle Dinge einen Wert, und zwar einen relativen Wert annehmen. Derselben Erfahrung ist eine Sprache gegeben, in deren Linie alle Diskurse aller Zeiten, alle Abfolgen und Gleichzeitigkeiten gegeben werden können. Das heißt, daß jede dieser positiven Formen, in denen der Mensch erfahren kann, daß er endlich ist, ihm nur auf dem Hintergrund seiner eigenen Endlichkeit gegeben ist. Nun ist diese nicht die gereinigteste Essenz der Positivität, sondern das, wovon ausgehend ihr Erscheinen möglich wird. [...] Sie [die Endlichkeit] wird durch die Räumlichkeit des Körpers, durch die Unerfülltheit des Verlangens und die Zeit der Sprache markiert.“²⁰⁰

Doppelt passiv erfährt sich somit der Mensch, wenn er von seiner (empirischen) Endlichkeit getrieben zu den Formen der Endlichkeit übergeht, innerhalb derer er sich – naheliegenderweise, da er ja selbst das Fundament des Wissens bilden soll – zu denken versucht, um durch diese Verdoppelung ein positives Wissen zu generieren. Der Mensch, der bestrebt ist sich jenseits einer göttlichen Ordnung zu denken, entdeckt sich also selbst als empirisches Wesen und damit die Endlichkeit und sodann hält er einen Diskurs der Endlichkeit – Foucault nennt hier das Leben, die Arbeit und die Sprache die er entsprechend als „Quasi-Transzendentalia“²⁰¹ bezeichnet, verstanden eben als nur vermittelt durch den Tod denkbar (Leben), als vermeintliche Erfüllung eines Begehrens das dem Wesen des Menschen entspricht und so seine Entfremdung zu überwinden vermag wie beispielsweise im Diskurs des Marxismus (Arbeit), und als Einbruch der Zeit in die Sprache und somit als Diskurs über Diskurse (Sprache) – über sich selbst. Und wieder ist es schlicht die Kluft, also die Differenz die einer solchen Anschauung zu Grunde liegt und die Foucault entsprechend kritisiert:

200 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 380

201 Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 307

„Um diese Verpflichtung [der Mensch, der sich im Diskurs des Lebens, der Arbeit und der Sprache zu erkennen begehrt] und diese Unmöglichkeit in der Strenge ihres historischen Einbruchs hervorzurufen, müßte man die Analyse über das ganze Denken sich erstrecken lassen, das seine Quelle in einer solchen Kluft findet.“²⁰²

Beispielsweise der sterbliche Körper also, der eher noch – selbst unerklärlicher – Teil einer unerklärlichen Welt ist, als Besitz der Reflexion, soll entsprechend der Episteme Mensch Aufschluss über den Menschen geben und nichts anderes fordert die – sich ebenfalls nur dem Blick eines sich als endlich begreifenden Wesens sich offenbarende – Unerfülltheit des Verlangens und die Sprache im Kontext der Zeit, also der Diskurs, der seine Historizität als Thema entdeckt. Wie bereits in der *Geburt der Klinik* und in *Raymond Roussel* ist also auch hier nicht nur der Tod unbegreiflich, sondern auch das Verlangen von einem unüberwindlichen Mangel geprägt und die Sprache dem Menschen schlicht vorgängig und doch soll gerade diese Kluft die Frage „Was ist der Mensch?“ beantworten. Der Mensch kennt – innerhalb dieser Episteme – also kein anderes Mittel um sich – was für eine andere Episteme schlicht nicht von zentralem Interesse ist – in der Ordnung der Dinge zu verorten und so schließlich auch sein – für dieses Wissen eben fundamentales – Wesen zu definieren. Sarasin fasst diese Sackgassen wie folgt zusammen:

„Wie kann ich meiner selbst gewiss werden, wenn mein Bewusstsein vom System und der Geschichte der Sprache, von der Entfremdung der Arbeit und vom Unfassbaren meines Körpers durchkreuzt wird?“²⁰³

Der Mensch ist folglich „empirisches Objekt vieler neuer Wissenschaften von der klinischen Medizin bis zu den Humanwissenschaften und [...] transzendentes Subjekt der Wahrheit jeder Erkenntnis überhaupt“²⁰⁴. Die empirisch-transzendente Dublette ist also ein transzendentes Subjekt qua Endlichkeit, das sich nach Foucault insbesondere in den Diskursen der „Quasi-Transzendentalia“ der Moderne – Leben, Arbeit und Sprache – durchsichtig zu werden erhofft. An dieser Stelle zeigt sich somit nicht mehr die reine Reflexion des *cogito* – wie sie noch der Idealismus zu denken versucht oder auch Foucault selbst, wenn er beispielsweise die Leere der Sprache als entsprechenden Ausweg aus diesem Denken analysiert –, sondern ein Denken, welches sich empirisch fundieren will und dazu auf Diskurse zurückgreift, die sich bereits der hier postulierten Kluft der Selbst-Reflexion verdanken. Der Mensch, der sich nicht mehr als Teil einer göttlichen Ordnung begreift und der mittels des Todes das Leben, mittels des Mangels seinen Sinn und mittels der – ihn gleichermaßen einhüllenden wie ihm entgleitenden – Natur seinen Körper und in einem entsprechenden Diskurs letztlich seine endgültige Stellung in der Welt begreifen will.

202 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 307

203 Sarasin, *Michel Foucault zur Einführung*, S. 87

204 Sarasin, *Michel Foucault zur Einführung*, S. 85

Und dieses Thema findet sich bereits bei Nietzsche, wenn dieser als Anspielung auf die Begrenztheit des menschlichen Bewusstseins in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* schreibt: „Verschweigt die Natur ihm nicht das Allermeiste, selbst über seinen Körper, um ihn [...] in ein stolzes und gauklerisches Bewusstsein zu bannen und einzuschließen! Sie warf den Schlüssel weg: und wehe der verhängnisvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewußtseinszimmer heraus und hinabzusehen vermöchte, und die jetzt ahnte, daß auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend. Woher, in aller Welt, bei dieser Konstellation der Trieb zur Wahrheit!“²⁰⁵

Bereits bei Nietzsche ist der Körper, als Teil einer undurchdringlichen Natur, also kein besonders guter Garant für ein Wissen, welches bestrebt ist sich jenseits einer göttlichen Ordnung selbst zu konstituieren. Und wenngleich Nietzsche an dieser Stelle den Wille zur Macht als Erklärungsmodell – welches für Foucault wohl ebenfalls noch empirisch wäre und in der Interpretation durch den Menschen der potentiellen Transzendentalisierung ausgesetzt ist – andeutet, schon für ihn ist mit der Konstellation eines so generierten Wissens zumindest die Absage an die Wahrheit eine Notwendigkeit. Und mit Anspielung auf den bereits bei Nietzsche genannten Tiger, welcher eben die Undurchdringlichkeit der Welt verkörpert, heißt es dann in der *Ordnung der Dinge* als kritischer Seitenhieb auf die Episteme Mensch:

„Wir glauben uns an eine Endlichkeit gebunden, die nur uns gehört und die uns durch das Erkennen die Welt öffnet, aber müssen wir uns nicht daran erinnern, daß wir auf dem Rücken eines Tigers sitzen?“²⁰⁶.

Hier zeigt sich also, dass auch Foucault – wie bereits in der *Geburt der Klinik* und in *Raymond Roussel* – die Differenz absolut setzt, sowohl betreffend die Quasi-Transzendentalia, als auch jedwede Reflexion die ihren Ausgang im Empirischen findet. Weder der Tod, noch die Arbeit, noch die Sprache und geschweige denn die Natur sind also bereit dem Menschen die Wahrheit über sich selbst zu verraten und Deleuze komprimiert die in der *Ordnung der Dinge* verfolgte Kritik in dem Buch *Foucault* dann auch wie folgt:

„[D]er Tod im Leben, Mühe und Anstrengung in der Arbeit, Stottern oder Aphasie in der Sprache [...]. Selbst die Erde wird ihren natürlichen Geiz entdecken und entläßt sich aus ihrer scheinbaren Ordnung der Unendlichkeit.“²⁰⁷

Hier sieht man also die weitreichenden und variablen Auswirkungen der von Foucault verschärften

205 Nietzsche, KSA 1, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, S. 877

206 Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 389

207 Deleuze, *Foucault*, S. 181

kantischen Kritik²⁰⁸, also einen Menschen, der sich a-priori innerhalb des Raumes und innerhalb einer sukzessiven Zeit denken muss – da er jenseits dieser Kategorien als rein empirisches Wesen keine Aussagen treffen kann – und der sich dabei schließlich selbst zum Problem wird. Zumindest ist die Durchsichtigkeit des transzendentalen Subjekts für Foucault nicht gegeben, nicht in der Reflexion auf die Endlichkeit und auch nicht in den Quasi-Transzendentalia und deren Diskursen.

Der Mensch als Ordnung generierend und zugleich für deren Verallgemeinerbarkeit und Klarheit bürgend – die Zirkularität der empirisch-transzendentalen Dublette und damit einhergehend Foucaults insistieren auf eine zuletzt absolute Differenz – ist sich selbst demnach nicht weniger eine Leerstelle als der einstige Gott, der noch das Wissen der Renaissance und der Klassik beherrscht. Und eben diese Blindheit der Episteme Mensch verdeutlicht der anthropologische Schlaf:

„Und plötzlich hat die Philosophie in dieser Wendung einen neuen Schlaf gefunden. Nicht mehr den des Dogmatismus, sondern den der Anthropologie. [...] Die Anthropologie bildet vielleicht die grundlegende Position, die das philosophische Denken von Kant bis zu uns bestimmt und geleitet hat. [...] Aber sie ist im Begriff sich unter unseren Augen aufzulösen [...] Allen, die noch vom Menschen, von seiner Herrschaft oder von seiner Befreiung sprechen wollen, all jenen, die noch fragen nach dem Menschen in seiner Essenz, jenen, die von ihm ausgehen wollen, um zur Wahrheit zu gelangen, jenen umgekehrt, die alle Erkenntnis auf die Wahrheit des Menschen selbst zurückführen, allen, die nicht formalisieren wollen, ohne zu anthropologisieren, die nicht mythologisieren wollen, ohne zu demystifizieren, die nicht denken wollen, ohne sogleich zu denken, dass es der Mensch ist, der denkt, all diesen Formen linker und linkischer Reflexion kann man nur ein philosophisches Lachen entgegensetzen – daß heißt: ein zum Teil schweigendes Lachen.“²⁰⁹

Und genau das fordert letztlich auch der Tod des Menschen, denn entweder sollen die Grenzen dieser Form von Erkenntnis stets kenntlich gemacht werden, was jeglichen Essentialismus ausschließt. Oder aber es soll akzeptiert werden, dass der Mensch stets passiv bleibt, also einen blinden Fleck besitzt und so eher noch gedacht wird, als Herr seiner Gedanken und Souverän im Raum des Wissens zu sein. Für Foucault jedenfalls wäre der Tod des Menschen, also die Aufgabe dieser Episteme kein großer Verlust, wenngleich das teilweise auch schweigende Lachen abermals darauf verweist, dass ein anderes Fundament des Wissens nicht in Sicht ist beziehungsweise, dass

208 Vgl. Foucault Michel, *Ordnung der Dinge*, S. 459. „[D]er Gedanke der Endlichkeit, den die kantische Kritik der Philosophie als Aufgabe vorgeschrieben hat, alles das bildet noch den unmittelbaren Raum unserer Reflexion. Wir denken an diesem Ort.“ Oder in der Formulierung Deleuzes: „Und wir sind zweifellos an diesen Umbruch gewöhnt: häufig lassen wir eine solche Revolution, derzufolge 'die konstituierende Endlichkeit' die Unendlichkeit ersetzt hat, bis auf Kant zurückgehen. Was konnte für das klassische Zeitalter unbegreiflicher sein als eine konstitutive Endlichkeit?“ (Deleuze, *Foucault*, S. 179)

209 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 411f.

eben akzeptiert werden muss, dass es ein solches womöglich überhaupt nicht geben kann und letztlich – wie auch die Leerstelle Gott in den vergangenen Epistemen eigentlich zeigt – auch nie gegeben hat. Und an dieser Stelle, der aus dieser Kritik erwachsenen Forderung nach dem Tod des Menschen, wird dann auch der Bezug zum Übermenschen deutlich, den Deleuze wie folgt formuliert:

„Die Frage die sich immer wieder stellt, lautet doch: wenn die Kräfte im Menschen eine Form nur bilden, indem sie in Beziehung zu neuen Kräften des Außen treten, mit welchen neuen Kräften werden sie sich jetzt einlassen, und welche neue Form kann hieraus entstehen, die weder Gott noch Mensch wäre? Dies ist die korrekte Formulierung die Nietzsche mit dem Wort vom 'Übermenschen' bezeichnete.“²¹⁰

Diese Frage wird Foucault entsprechend – wie bereits bei Nietzsche mittels der Affirmation des Kindes angedeutet – jenseits des Subjekts zu stellen versuchen und zugleich kommt dadurch eben der Bezug zu einem Außen ins Spiel, wie er sich bereits anhand der Frage nach der Sprache bei Roussel gezeigt hat. Und da dieses Außen einen Versuch darstellen soll, der weder bereits gewesene Strukturen wiederzubeleben versucht, noch lediglich als Kritik – im Sinne Kants – an der Moderne aufzutreten bestrebt ist, kann bereits an dieser Stelle erahnt werden, dass auch hier Dionysos seinen Platz finden wird. Das Außen zumindest kann gezwungenermaßen nur jenseits bestimmter Strukturen und deren gleichermaßen begrenztem wie vorhersehbarem Wissen angesiedelt werden und so ist die Frage, die sich hier stellt, wesentlich auch im Bezug zur Frage nach einer unhintergehbaren Freiheit und deren Problemen zu denken, welche im Folgenden betrachtet werden soll.

2.4. Die Leere der Sprache als Ausweg aus dem Wissen der Moderne: Das Denken des Außen

Dass der Mensch nicht Souverän ist, gerade was sein Denken und das damit verbundene Wissen betrifft, stellt abermals bereits Nietzsche fest, insbesondere in *Jenseits von Gut und Böse*:

„An Stelle jener 'unmittelbaren Gewissheit' [...] bekommt dergestalt der Philosoph eine Reihe Fragen der Metaphysik in die Hand, recht eigentliche Gewissensfragen des Intellekts, welche heißen: 'Woher nehme ich den Begriff Denken? Warum glaube ich an Ursache und Wirkung? Was giebt mir das Recht, von einem Ich, und gar von einem Ich als Ursache, und endlich von einem Ich als Gedanken-Ursache zu reden?' Wer sich mit Berufung auf eine Art *I n t u i t i o n* der Erkenntnis getraut, jene metaphysischen Fragen sofort zu beantworten, wie es Der thut, welcher sagt: 'ich denke, und weiss, dass dies wenigstens wahr, wirklich, gewiss ist' – der wird bei einem Philosophen

210 Deleuze, *Foucault*, S. 186

heute ein Lächeln und zwei Fragezeichen bereit finden.“²¹¹

Auch Nietzsche attestiert dem Menschen somit keine reine Erkenntnis-Souveränität mehr, weder betreffend sich selbst, noch die Welt, womit er eben den Tod des Menschen bereits antizipiert. Sein Perspektivismus, der sich zunächst dem Tod Gottes verdankt, mündet also auch bei ihm geradezu automatisch in die Absage an das Subjekt als Garant einer Ordnung. Die Wahrheit als verallgemeinerbar, zeitlos und transparent wird entsprechend bereits bei Nietzsche aufgrund der Dezentriertheit des Subjekts²¹² abgelehnt und es folgen eine fröhliche Wissenschaft, die Analyse des Willen zur Macht und die Betonung einer „großen Vernunft“²¹³, die sich – jetzt im Sinne eines modernen Wissens sowie des entsprechenden Diskurses – ganz an der Praxis des Gegebenen und schließlich am Körper orientieren. Und das in dem Zitat erwähnte Lächeln Nietzsches und die Fragezeichen scheinen bis heute nachzuklingen, denn auch in der *Ordnung der Dinge* ist wie bereits erwähnt von einem teilweise schweigenden Lachen die Rede, welches schlicht darauf verweist, dass Foucault ebenfalls eine nur unbestimmte Hoffnung hegt, eine neue Episteme könnte die Probleme der Menschform überwinden. Der Versuch die moderne Form des Wissens dennoch zu überwinden steht sodann im Zeichen der Literatur und der Sprache und auch hier verweist Foucault noch einmal auf Nietzsche und dessen Einschätzung der Sprache in der *Götzen-Dämmerung*:

„Gott ist vielleicht weniger ein Jenseits des Denkens als ein bestimmtes Diesseits unserer Sätze. Und wenn der abendländische Mensch von ihm untrennbar ist, so liegt das nicht an einer unüberwindlichen Neigung zur Durchbrechung der Grenzen der Erfahrung, sondern daran, daß seine Sprach ihn unaufhörlich im Schatten ihrer Gesetze hegt: 'Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben...'“²¹⁴

Und das selbe gilt für den Menschen und wieder ist es die Literatur und namentlich Roussel, der einen ersten Hinweis gibt in welche Richtung Foucault die Sprache – denn jetzt geht es um die „Offenlegung der Sprache in ihrem rohen Sein“²¹⁵, da sie den Menschen noch vor dem ersten Wort beherrscht und durchdringt – zu denken versucht. Des weiteren scheint eine einfache Umkehrung im Denken bereits ein erster Schritt in diese Richtung zu sein: Denn gerade weil die Sprache vorgängig ist und gerade weil der Mensch sie nicht beherrschen kann, birgt sie auch eine Möglichkeit zur nun angestrebten, womöglich endlich auch affirmativ zu denkenden Dezentrierung

211 Nietzsche, KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 30

212 Vgl. Nietzsche, KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 31. „Es denkt: aber dass dies 'es' gerade jenes alte berühmte 'Ich' sei, ist milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor allem keine 'unmittelbare Gewissheit'.“ Auch bei Nietzsche ist demnach das Ich nicht mehr Herr im eigenen Hause, und das neutrale „es denkt“, das bei Foucaults Analyse von Maurice Blanchot Thema werden wird, ist auch hier bereits erahnt.

213 Vgl. Nietzsche, KSA 4, *Also sprach Zarathustra*, S. 39. „Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du 'Geist' nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft.“ Nietzsche bringt hier den Leib ins Spiel, der einem Regime von Lust und Unlust folgt und der den Gedanken vorgängig ist.

214 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 363

215 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 364

des Subjekts und einer entsprechenden Freiheit. Der Mangel wird folglich als solcher erkannt und dadurch schließlich doch – zumindest potentiell – transparentes Medium für eine neue Form des Wissens. Diese Art zu denken ist jedoch nicht mehr mit der Strukturiertheit der vorherigen Epistemen vergleichbar und als eine erste Ahnung formuliert lautet diese Forderung in der *Ordnung der Dinge* dann wie folgt:

„In unserer heutigen Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. Diese Leere stellt kein Manko her, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nichts mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines Raumes, in dem es schließlich möglich ist, zu denken.“²¹⁶

Hier überschneidet sich die Leere des Menschen, der wie eigentlich alle Epistemen seinen Kern, sein Wesen nicht benennen kann, abermals mit einer positiven Einschätzung dieses Mangels, denn die Leere soll nicht überdeckt, also von einer neuen Episteme abgelöst werden, sondern schlicht affirmiert, weshalb im Sinne eines neuen Denkens wohl kaum mehr von einer Episteme zu sprechen wäre. Und was die *Ordnung der Dinge* nur andeutet, also die Bejahung eines Denkens in und mittels der Leere und damit einhergehend auch die Verabschiedung – der Tod – des Subjekts, formuliert Foucault ausführlicher in dem Aufsatz *Das Denken des Außen*. Wie bereits der Titel verrät, geht es nun eben tatsächlich darum das Außen – die Leere als *absolute* Grenze – zu denken und auch hier ist der Bezug zu Nietzsches Einschätzung der Moderne noch deutlich sichtbar:

„Das 'Ich denke' führte zur unbezweifelbaren Gewissheit des Ich und seiner Existenz; das 'Ich spreche' rückt diese Existenz in die Ferne, zerstreut sie, löscht sie aus und lässt nur eine Leerstelle erscheinen. Eine Tradition, die weit mehr umfasst als die Philosophie, hat uns gelehrt, das Denken des Denkens führe uns ins Tiefste unseres Inneren. Das Sprechen des Sprechens führt uns über die Literatur, aber vielleicht auch auf anderen Wegen in jenes Außen, in dem das sprechende Subjekt verschwunden ist.“²¹⁷

Foucault, der entsprechend seiner Kritik an der Episteme Mensch und dem mit ihr verbundenen Zirkel nicht mehr davon ausgehen kann, dass das Denken selbst noch einen wesentlichen Bezug ausdrücken könnte, entdeckt hier also abermals die Reflexion auf die Sprache. Nach Foucault ist der Diskurs über Diskurse jedoch nur ein weiterer Ausdruck der Endlichkeit und deshalb verweist er auch hier auf die Möglichkeiten der Sprache selbst, wie er sie in der literarischen Reflexion und also beispielsweise bei Roussel – zu erwähnen wäre aber auch Maurice Blanchot, dem Foucault attestiert in seinen Texten, beispielsweise in *Jener, der mich nicht begleitete*, behutsam das Außen freizulegen²¹⁸ – erahnt. Roussel, der versucht mittels der Leere der Sprache das mit ihr verbundene

216 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 412

217 Foucault, *Das Denken des Außen*, in: *Dits et Ecrits. Band I*, S. 673

218 Vgl. Gehring Petra, *Innen des Außen – Außen des Innen*, S. 28. „Bei Blanchot findet Foucault [...] ein ganzes

Außen in den Blick zu bekommen und damit ein Denken jenseits des *cogito*, ist also auch an dieser Stelle noch Thema und so zeigt sich hier abermals, dass die mit der Literatur verbundenen Hoffnungen zu dieser Zeit ein zentraler Strang des foucaultschen Schaffens sind. Parallel zur Kritik muss somit auch diese Linie stets mitgedacht werden um Foucaults Auseinandersetzung mit dem Wissens in seiner ganzen Tragweite zu beleuchten.

Zum einen gibt es die Leere folglich als Mittel zur Kritik und dadurch ermöglicht die Zurückweisung sowohl der Kontinuität von Geschichte als auch des Wahren Diskurses den der Mensch über sich selbst hält. Die Betonung der jeweiligen Kluft als zentrales Thema der *Ordnung der Dinge* zeugt davon. Andererseits gibt es aber auch noch eine Form der Leere, die Foucault in der Literatur entdeckt und die – vergleichbar der Sonne Roussels, die als Mangel auftritt dem sich das Licht, also letztlich der „Sinn“ eines neuen Diskurses verdankt – einen produktiven Aspekt und eine fundamentale Freiheit zum Ausdruck bringt. Da die Leere also eine der wesentlichen Entdeckungen Foucaults ist und sie sich geradezu in allen Formen der Reflexion – als Kluft zwischen Gott und Mensch oder im Menschen selbst, der empirisch-transzendentalen Dublette, sowie in der Sprache – und entsprechend auch in den Epistemen zeigt, versucht Foucault eben diesen Bruch auch konstruktiv zu denken. Entsprechend birgt die Leere in dieser Phase seines Schaffens auch noch die Hoffnung, es gäbe jenseits der Kritik die Möglichkeit eines Denkens, welches sich ihrer als Grundlage bedient und in diesem Kontext erforscht Foucault dann was er eben als das Denken des Außen bezeichnet.

Foucault entwickelt an diesem Punkt also ein Denken mittels des Außen, jedoch will er dadurch nicht mehr die Leere selbst – wie einst den Wahnsinn – zum Sprechen bringen, denn auch dieser Versuch würde nur eine Verinnerlichung bedeuten und somit das Subjekt, das ja gerade verabschiedet werden soll, wiederbeleben. Weit eher will er das Außen als absolute Grenze zur Leere an dieser Stelle mitgedacht haben:

„Angezogen sein heißt nicht, einem äußeren Zauber erliegen, sondern in der Leere und Entblößung die Gegenwart des Außen zu empfinden und zugleich, verbunden mit dieser Gegenwart, zu spüren, dass man unabänderlich außerhalb des Außen ist. [...] Als wundersam einfache Offenheit hat die Anziehung nur die Leere zu bieten, die sich endlos unter den Füßen des Angezogenen ausbreitet; nur die Gleichgültigkeit, die ihn empfängt, als wäre er gar nicht da; nur das Schweigen, das allzu aufdringlich ist, als dass man sich ihm entziehen, allzu vieldeutig, als dass man es entschlüsseln und ihm eine eindeutige Bedeutung zuschreiben könnte.“²¹⁹

Spektrum von äußerst genau platzierten literarischen Versuchsetappen [...]. In einem damit herausgearbeiteten Zwischenraum scheint es dem Schriftsteller zu gelingen, differenzierte Umrisse der Erfahrung sprachloser Äußerlichkeit behutsam zur Sprache zu bringen.“

219 Foucault, *Das Denken des Außen*, in: *Dits et Ecrits. Band I*, S. 689

Foucaults Reflexion auf die Sprache und mittels der Literatur kann also in jedem Fall den Positivismus verabschieden, der sich in den Diskursen der Endlichkeit festgesetzt hat. Andererseits ist auch die Leere ein weiterhin schwieriges Thema, denn mehr als Neutralität, Gleichgültigkeit und Schweigen scheint sie zunächst nicht zu versprechen. Dennoch besitzt das Außen zu dieser Zeit auch noch einen – an Heideggers ontisch-ontologische Differenz angelehnten – im weitesten Sinne metaphysischen Anklang. Wenn Heidegger die Seinsvergessenheit anprangert und die Verstrickung des Einzelnen in die Uneigentlichkeit und Selbstverständlichkeit des „Man“, so prangert Foucault die empirisch-transzendente Dublette an, das Vergessen der sie begründenden Kluft und die Aufforderung dazu, diese Differenz gleichermaßen zu radikalieren und zu denken. Das Außen, das in dieser Phase auch noch einen unbestimmten Überschuss birgt, kann zudem einerseits erahnt – Heidegger spricht von einem vorontologischen Verstehen des Seins – und somit wenigstens als Entzug, Freiheit und produktive Offenheit thematisiert werden; andererseits birgt das Außen für Foucault auch noch die Hoffnung auf ein Denken, das dieser Herausforderung gerecht zu werden vermag. Davon jedenfalls zeugt der romantische Enthusiasmus, der Pathos der sich in den Texten dieser Zeit noch allorts finden lässt. Foucault widmet sich mit dem Denken des Außen also einer Reflexion, welche das Udenkbare zu denken versucht und mittels dieser Differenz entdeckt er einerseits die unendliche Vieldeutigkeit jedweden Sinns, als auch damit einhergehend eine uneingeschränkte Freiheit. Wenngleich die Leere selbst also nicht mehr als eine absolute Grenze beschreibt, diese Attribute können ihr dennoch abgerungen werden und Foucault geht noch einen Schritt weiter, wenn er auch deren Bejahung im Sinne eines neuen Denkens verlangt und vorantreibt²²⁰.

Es geht Foucault in dem Aufsatz *Das Denken des Außen* im wesentlichen entsprechend darum, die Leere und mit ihr auch die Differenz, die ungeheure Vielfalt denkbar zu machen, auch wenn diese Befreiung einer schier übermenschlichen Affirmation zu bedürfen scheint. Weiterhin ist es also Dionysos und der mit ihm verbundene Aufruf zu einer bejahenden Perspektive gegenüber der Vielheit, der hier ein zentrales Thema Foucaults ist. Und während er in seinen epistemologischen Analysen mittels der Kluft eine kritische Perspektive entwickelt, sind seine literarischen Forschungen dem Versuch gewidmet, sowohl eine neue Episteme zu denken, als auch damit einhergehend ein Appell zur Annahme der – für den Menschen ganz im Sinne Sartres also scheinbar doch als „fundamental“ zu erachtenden – Leere selbst. Der Bruch innerhalb der Reflexion ist demnach ein Mangel der als absolut gedacht werden muss und dem sich zugleich eine noch

220 Vgl. Gehring, *Innen des Außen – Außen des Innen*, S. 29. „Es geht [...] um das spannungsvolle Geschehen an der Sprachgrenze, die aber aufgefasst wird als Grenze zu einem Außerhalb, das mehr ist, als nur Abwesenheit einer 'Wahrheit', wie sie der Maßgabe objektiver sprachlicher Regeln entspricht. Das Außen tritt vielmehr als nicht feststellbarer, instabiler Effekt am ontologischen Rand des – wahren wie unwahren – Sprachlichen auf. Es ist nur zu denken an der in Sprache erfahrenen Schwelle ihres Aushakens selbst.“

unbekannte Fülle, der Reichtum der Differenz verdankt soll.

In dem Aufsatz *Die Sprache, unendlich*, in dem sich Foucault ein weiteres Mal mit dem Außen beschäftigt, zeigt sich eine ähnliche Stoßrichtung und abermals die Reflexion auf die – literarische – Sprache als wesentliche Quelle der Inspiration dieser Zeit:

„Wahrscheinlich hinterlässt das Nahen des Todes, seine souveräne Geste und der mit ihm verbundene Bruch im Gedächtnis der Menschen die Leere im Sein und in der Gegenwart, von der aus und auf die hin gesprochen wird. [...] Die Grenze des Todes jedoch eröffnet gegenüber der Sprache oder vielmehr in ihr einen unendlichen Raum. [...] Auf der Linie zum Tod reflektiert sich die Sprache selbst: Sie begegnet darin gleichsam einem Spiegel; und um diesen Tod aufzuhalten, der sie anhalten wird, gibt es nur eine Macht; die Macht, in ihr selbst ihr eigenes Bild in einem Spiel von Spiegeln entstehen zu lassen, das selbst keine Grenzen hat. Auf dem Grund des Spiegels, wo sie aufs Neue anhebt [...] und davon ausgehend die Bildung eines virtuellen Raumes, in dem die Sprache die unbegrenzte Möglichkeit ihres eigenen Bildes findet und in dem sie sich unendlich repräsentieren kann;“²²¹

So wird die Sprache – Jenseits von Gott und Mensch – mittels des Todes also selbst wieder unbegrenzter Raum, jedoch vermag dieser kein positives Wissen mehr zu umfassen, weshalb es nun ganz im Sinne Nietzsches darum geht, zunächst einmal das Nichts und mit ihm die Differenz zu befreien, also eine Form der sozusagen entfesselten Repräsentation welche sich um die Leere kreisend stets neu zu erfinden vermag. Der Bruch innerhalb der Reflexion und auch im Wissen in historischer Perspektive, wird hier von Foucault folglich abermals auf die Sprache selbst übertragen und so mit einer geradezu absoluten Kluft konfrontiert. Andererseits verweist diese Kluft auch hier auf eine mit ihr einhergehende unendliche Form der Repräsentation und deren Produktivität. Strukturell lässt sich also sagen, dass Foucault versucht mittels der Leere jenseits des Subjekts eine ungeheure Mannigfaltigkeit zu denken und zu bejahen, wenngleich diese sich vielleicht erst einer neuen Episteme gänzlich – beziehungsweise überhaupt – erschließt. Wenn der Strukturalismus also ausgehend von der Differenz zu denken versucht, so versucht Foucault zu dieser Zeit ausgehend von Dionysos und der sich in seinem Schlepptau entwickelnden und zugleich absoluten Differenz einen sozusagen unbestimmten Strukturalismus zu denken: Dazu Deleuze:

„Auf den großartigen Seiten, welche *Die Ordnung der Dinge* eröffnen und auf denen ein Bild von Velazquez beschrieben wird, beruft sich Foucault auf den *Platz des Königs*, im Verhältnis zu dem sich alles verschiebt, gleitet, ohne ihn jemals auszufüllen. Kein Strukturalismus ohne diesen Nullpunkt.“²²²

221 Foucault, *Die Sprache, unendlich*, in: *Dits et Ecrits. Band I*, S. 343f.

222 Deleuze, *Woran erkennt man den Strukturalismus?*, S.45

Ob Foucault nun also Strukturalist sein wollte oder nicht, er entdeckt sowohl für die Sprache als auch für eine neue Episteme die Tatsache und Notwendigkeit einerseits der Differenz, andererseits der sie fundierenden Leere. Und auch wenn die Andeutungen wie mittels eines solchen Denkens die Episteme Mensch überwunden werden könnte spärlich und zuweilen kryptisch sind, so bleiben sie doch ein Hinweis auf eine zu dieser Zeit wichtige Hoffnung, wenngleich sie – vergleichbar dem Übermenschens Nietzsches – womöglich erst in einem jenseits der Episteme Mensch angesiedelten und also absolut anderen Denken vollends beziehungsweise überhaupt greifbar wird. Zumindest ist ein solcher Impetus zu dieser Zeit durchaus noch relevant und mit ihm eine letztlich absolute Revolution des Wissens antizipiert, die man wohl ihrem Fundament nach als dionysische bezeichnen würde, denn sie fordert nicht mehr als die Akzeptanz gegenüber einer fundamentalen Freiheit und einhergehend mit ihr die Offenheit einer uneingeschränkten Pluralität, also den unendlichen Reichtum der Differenz. Auf diese Weise kann der Reflexion auf die Leere der Sprache bei Foucault ein entsprechend privilegierter Platz in seinen Analysen ausgewiesen werden, da insbesondere sie sich den Ausweg aus der Episteme Mensch wenigstens zum Thema zu machen vermag und andererseits bilden die in diesem Kontext stehenden Hoffnungen nicht weniger als den stillen Boden seiner Kritik. Im Folgenden soll anhand der *Archäologie des Wissens* und der *Ordnung des Diskurses* danach gefragt werden, warum Foucault dieses Thema dennoch aufgibt und sich bald schon ganz der Analyse der Macht verschrieben haben wird.

2.5. Finale Reflexionen und erste Verschiebungen in der Archäologie und der Ordnung des Diskurses

Foucault wird das methodische Vorgehen dieser Zeit in der *Archäologie des Wissens* reflektieren und so den Diskursbegriff herausarbeiten, von dem somit anzunehmen ist, dass auch er mit den Problemen konfrontiert wird, die sich im Umkreis der Epistemen bereits gezeigt haben. Auch der Diskursbegriff wird demnach der Konfrontation mit einer unhintergehbaren Leerstelle nicht entkommen. Die in der *Archäologie des Wissens* entwickelte Diskursanalyse versucht entsprechend mittels des Diskurses – als Ausdruck einer diskursiven Praxis²²³ – das Wissen einer bestimmten Zeit aufzudecken, ohne dazu auf ein bereits bekanntes Wissen oder ein strukturierendes Subjekt

223 Vgl. Keller Reiner, *Michel Foucault*, S. 75. „Ihm geht es um die empirische Wirklichkeit, um die konkreten Phänomene des Gebrauchs von Sprache zum Aufbau unserer Erfahrung von Welt, d.h. um Sprache als Medium von 'Wissen'. 'Diskurse' sind auf Dauer gestellte Aussagepraktiken, deren Formen und Inhalte Regelmäßigkeiten aufweisen. [...] Foucault betont diese 'Materialität' der Diskurse: Sie bestehen aus tatsächlich vollzogenen Sprachhandlungen des Redens, Schreibens und Protokollierens, das heißt aus 'diskursiven Praktiken', die in historischen Archiven, in Büchern oder unterschiedlichen Textsorten als 'Äußerungen' dokumentiert und der Analyse zugänglich sind.“ Die Analyse der Aussagen soll zudem rein deskriptiv verfahren, damit nicht ein gängiger Sinn, sondern ein dem diskursiven Feld eingeschriebener Sinn zum Vorschein kommt.

zurückgreifen zu müssen. Diese Form der Betrachtung wiederum soll dann eine weder rein sprachliche, noch eine rein empirische Analyse sein, weshalb die diskursive Praxis eine Zwischenzone sichtbar zu machen bestrebt ist:

„In der Archäologie taucht dann der Gedanke einer intermediären Schicht [...] auf, diesmal zwischen den Wörtern einerseits und den Dingen andererseits: das ist der Diskurs [...].“²²⁴

Der Diskurs, letztlich nicht anders als die durch dessen Analyse freigelegten Epistemen, ist also der Vermittler zwischen der Ordnung der Dinge und deren Ausdruck und hier zeigt sich für Foucault eine neue Möglichkeit der Beschreibung:

„Eine Aufgabe, die darin besteht, nicht – nicht mehr – die Diskurse als Gesamtheiten von Zeichen (von bedeutungstragenden Elementen, die auf Inhalte der Repräsentation verweisen), sondern als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen. Zwar bestehen diese Diskurse aus Zeichen; aber sie benutzen diese Zeichen für mehr als nur zur Bezeichnung der Sachen. Dieses mehr macht sie irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache. Dieses mehr muß man ans Licht bringen und beschreiben.“²²⁵

Und die Frage nach diesem mehr, dem Foucault im Verlauf seines Schaffens ganz unterschiedliche Rollen geben wird, soll an dieser Stelle einerseits das jeweilige Wissen sein, also dessen Struktur als Motor, andererseits wird Foucault in diesem Kontext auch die Macht entdecken, also ein Prinzip, das den Diskurs jenseits des Subjekts und Gottes strukturiert und so für die Übergänge – die im Sinne des Wissens und seiner absoluten Revolutionen eben nicht artikulierbar sind – von einem Diskurs zum nächsten verantwortlich zeichnet. Die *Archäologie des Wissens*, die eine finale Reflexion auf *Die Ordnung der Dinge* darstellt und zudem den Übergang zur Machtanalyse bahnt, stellt also abermals die Verabschiedung des Subjekts in den Mittelpunkt, eine Leerstelle, die es jedoch dennoch so gut als möglich zu analysieren gilt:

„Anstatt der Achse Bewußtsein – Erkenntnis – Wissenschaft (die vom Index der Subjektivität nicht befreit werden kann) zu folgen, folgt die Archäologie der Achse diskursive Praxis – Wissen – Wissenschaft.“²²⁶

Die Archäologie soll also möglichst objektiv von der – kontingenten – Diskurspraxis zu einem Wissen und den entsprechenden Wissenschaften fortschreiten, um ein möglichst rein deskriptives Ergebnis der Betrachtung zu liefern. Der Diskurs selbst jedoch – „eine kleine (und widerwärtige) Maschinerie, welche es erlaubt, den *Zufall*, das *Diskontinuierliche* und die *Materialität* in die Wurzel des Denkens einzulassen“²²⁷ – bleibt weiterhin, zumindest seinem An-sich nach, mit einem

224 Sarasin, *Michel Foucault zur Einführung*, S. 89

225 Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 74

226 Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 260

227 Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, S. 33

formlosen Wuchern *ex nihilo* verbunden, einer Leerstelle und einem Außen, wodurch auch die Diskursanalyse die Möglichkeit einer potentiell allumfassenden Kritik bezieht, also gegen jedwede Form der Verhärtung von Strukturen Einspruch erheben kann. Dazu Deleuze:

„Und was ist dieser bewundernswerte Schluss der 'Archäologie', wenn nicht die Berufung auf eine allgemeine Theorie der Produktion [von Aussagen], die mit einer revolutionären Praxis zu verbinden ist, wo der tätige 'Diskurs' sich im Element eines 'Außen' bildet, das gegen mein Leben und meinen Tod indifferent ist?“²²⁸

Hier zeigt sich also, dass auch der Diskurs und die entsprechende Analyse, wenn sie absolut objektiv zu verfahren bestrebt sind, einerseits ein Außen zum Vorschein bringen, sich andererseits jedoch selbst auf ein solches stützen müssen. Und Deleuze geht noch einen Schritt weiter, wenn er Foucault attestiert, dieser fordere dazu auf, das Außen – die Freiheit und Vielheit der Differenz wie sie sich in der Literatur erahnen lässt – in Form einer revolutionären Praxis auch zu leben. Foucault jedenfalls betrachtet den Diskurs auch in der *Archäologie des Wissens* aus einer radikalen Perspektive und selbst wenn er nicht mehr explizit versucht dessen Sein zur Sprache zu bringen, so ist dennoch auch hier noch ein dionysisches Element für die Betrachtung ausschlaggebend. Und dieses Fundament, das sich in der *Archäologie* bereits andeutet, wird Foucault in der *Ordnung des Diskurses* noch ein letztes mal zum zentralen Thema erheben, weshalb auch seine Antrittsvorlesung am Collège de France noch ein Hauch von Anarchie umweht:

„Nun, mir scheint, daß sich unter dieser offensichtlichen Verehrung des Diskurses, unter dieser offenkundigen Logophilie, eine Angst verbirgt. Es hat den Anschein, daß die Verbote, Schranken, Schwellen und Grenzen die Aufgabe haben, das große Wuchern des Diskurses zumindest teilweise zu bändigen, seinen Reichtum seiner größten Gefahr zu entkleiden und seine Unordnung so zu organisieren, daß das Unkontrollierbarste vermieden wird; es sieht so aus, als hätte man auch noch die Spuren seines Einbruchs in das Denken und die Sprache verwischen wollen. Es herrscht zweifellos in unserer Gesellschaft – und wahrscheinlich auch in allen anderen, wenn auch dort anders profiliert und skandiert – eine tiefe Logophilie, ein stumme Angst vor jenen Ereignissen, vor jener Masse von gesagten Dingen, vor dem Auftauchen all jener Aussage, vor allem, was es da Gewaltiges, Plötzliches, Kämpferisches, Ordnungsloses und Gefährliches gibt, vor jenem großen unaufhörlichen und ordnungslosen Rauschen des Diskurses.“²²⁹

Der stets gut strukturierte Diskurs will folglich auch hier seine Leerstellen kaschieren – ob Gott, die Historizität der Sprache oder die leere Zeit in der er seinen Platz findet –, da auch er sich einem ordnungslosen Rauschen und somit weiterhin Dionysos verdankt. Und dieses Außen tritt abermals

228 Deleuze, *Ein Neuer Archivar*, in: *Der Faden ist gerissen*, S. 71

229 Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, S. 33

als Ursprung auf und nur die Angst hindert den Menschen daran, dies zu übersehen. So spricht die Reflexion auf den Diskurs selbst wie ihn die Diskursanalyse freilegt noch deutlicher aus was die Epistemen und die Sprache bereits angedeutet haben: Sie klammern sich allesamt an Apollon und die Kunst der Transfiguration, die stets damit beschäftigt ist der permanenten Revolution, der freien Differenz, der Anarchie der Sprache, der Welt und des Subjekts Einhalt zu gebieten, obwohl der Diskurs selbst jederzeit die Strukturen aufzusprengen droht um so sein zentrifugales An-Sich vollends zu befreien.

Foucault wird in der Folge dieses Vortrages die für seinen neuen Lehrstuhl angedachte Geschichte der Denksysteme, welche dieses Thema zu vertiefen verspricht, jedoch verwerfen²³⁰. Die Frage nach dem Wissen vom Wissen wird so verabschiedet und Foucault wird nun ganz im Sinne Nietzsches den „Willen zur Wahrheit“²³¹ und den „Willen zum Wissen“²³² selbst genauer analysieren.

Rückblickend lässt sich somit sagen, dass die epistemologische Phase, also die Analyse des Wissens, noch mitunter von der Hoffnung getrieben ist, dem Schweigen, der Leere und der damit verbundenen Kluft eine Sprache zu geben, die sich in Attributen wie Freiheit und Vielheit und der Aufforderung zu deren Affirmation zu äußern vermag. Jedoch ist damit noch wenig über ein solches Denken ausgesagt und so scheinen die mit einer neuen Episteme verbundenen Hoffnung langsam zu verblassen und nicht anders ergeht es zu dieser Zeit auch der unmittelbaren Totalität des Wahnsinns. Der Begriff der Freiheit, eine Ordnung die nur auf Offenheit gegründet ist, vergleichbar der willkürlich und befremdlich erscheinenden Taxonomie Borges, wird in der Folgezeit also für die Analyse einer allumfassenden Macht und deren Strukturen verabschiedet.

Der Übergang zur Machtanalyse verdankt sich in diesem Sinne womöglich schlicht einer weithin theoretischen Grenze, denn da das Sein der Sprache unaussprechlich ist, das Außen des Diskurses unerreichbar, der Kern der Epistemen stets leer, ist der Diskurs primär damit beschäftigt Strategien zu erfinden die sein beängstigendes Rauschen, sein potentiell Chaos bändigen sollen. Und während es sich Foucault zunächst noch zur Aufgabe macht diese Begriffe selbst zu denken, wird er fortan nur noch deren Manifestation im Kontext der Macht beschreiben. In den folgenden Texten rücken also die Strategien zur Unterdrückung des diskursiven Rauschens und die Omnipräsenz der Macht und einer von ihr strukturierten Ordnung in den Vordergrund. Und in der *fröhlichen Wissenschaft* Nietzsches klingt dieser Punkt des Umschlags bereits wie folgt:

„Alles, was mit guten Gründen verdeckt gehalten wird, entschleiern, aufdecken, in helles Licht stellen wollen. Nein, dieser schlechte Geschmack, dieser Wille zur Wahrheit, zur 'Wahrheit um

230 Vgl. Foucault, *Ich sehe das Unerträgliche*, in: *Dits et Ecrits. Band II*, S. 248. 1971 äußert sich Foucault in einem Interview folgendermaßen: „Auch ich habe mich früher mit so abstrakten und fern liegenden Dingen wie der Wissenschaftsgeschichte befasst. Heute möchte ich wirklich davon loskommen.“

231 Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, S. 15

232 Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, S. 15

jeden Preis', dieser Jünglings-Wahnsinn in der Liebe zur Wahrheit – ist uns verleidet: dazu sind wir zu erfahren, zu ernst, zu lustig, zu gebrannt, zu tief...[...] Ich erwarte immer noch, dass ein Philosophischer Arzt im ausnahmsweisen Sinne des Wortes [...] einmal den Muth haben wird, meinen Verdacht auf die Spitze zu bringen und den Satz zu wagen: bei allem Philosophieren handelte es sich bisher gar nicht um 'Wahrheit', sondern um etwas Anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachstum, Macht [...]"²³³

So wird auch Nietzsche in der Folge nicht mehr die Wahrheit sondern den Willen zur Wahrheit selbst untersuchen und in dessen Schlepptau den Willen zur Macht entdecken, den Körper, das Selbst und die große Vernunft als für das Handeln ausschlaggebend²³⁴, um schließlich zur Genealogie der Moral auszuholen. Und auch Foucault wird den Diskurs kritisch hinterfragen, denn die Spiele der Wahrheit und ihre Verzahnung mit der Macht führen zu Formen diskursiver Praxis, welche womöglich auch ohne Dionysos ihre immanenten Kämpfe, Konflikte und Widersprüche verraten. Auch für Foucault zeigt sich hier also der Wille zur Wahrheit als ausschlaggebend, „jene gewaltige Ausschließungsmaschinerie“²³⁵ wie er nun betont, und diese Form der Analyse steht ganz im Zeichen Nietzsches:

„Wenn der wahre Diskurs seit den Griechen nicht mehr derjenige ist, der dem Begehren antwortet oder der die Macht ausübt, was ist dann im Willen zur Wahrheit, im Willen, den wahren Diskurs zu sagen, am Werk – wenn nicht das Begehren und die Macht?“²³⁶

Die in *Wahnsinn und Gesellschaft* verhandelte Form einer dionysisch fundierten Archäologie des Schweigens wird in der Folgezeit also die Macht als treibende Kraft entdecken, mittels derer sie um eine Genealogie in pragmatischer Absicht ergänzt wird:

„[D]as Ineinandergreifen von Archäologie und Genealogie. Während Erstere auf 'die Formen der Problematisierung selbst' ziele, also gewissermaßen einen historischen Moment im Querschnitt analysiere, gehe es Letzterer um die Analyse der 'Formierung der Problematisierungen ausgehen von den Praktiken und deren Veränderung'. Die Genealogie interessiert sich für die historischen Wandlungsprozesse als Folge von Kämpfen im Feld von 'Macht' und 'Wissen'.“²³⁷

Und damit schleicht sich in das leere Dazwischen, den Übergang der Epistemen, die Frage nach der Funktion und Verzahnung von Wissen und Macht innerhalb eines umfassenden und nun von der Macht durchgängig strukturierten Diskurses ein. Dazu Reiner Keller:

„Bei der vorgenommenen Akzentverlagerung handelt es sich um eine Reaktion auf einen Vorwurf, der in den 1960er-Jahren insbesondere an *Die Ordnung der Dinge* herangetragen wurde: Er

233 Nietzsche, KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 352 und 349

234 Vgl. Nietzsche, KSA 4, *Also sprach Zarathustra*, S. 40f.

235 Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, S. 17

236 Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, S. 17

237 Vgl. Keller, *Michel Foucault*, S. 71

beschreibe in seinen Untersuchungen diskontinuierliche Abfolgen von Praxisregimen, ohne sich der Frage nach dem Warum und Wie ihres Wandels zu stellen. Darauf antwortet die 'Genealogie', indem sie die historischen Veränderungen als Ergebnis von Verschiebungen gesellschaftlicher Konfliktlinien in den Blick nimmt.“²³⁸

Ob das Wie und das Warum des Wandels zu dieser Zeit tatsächlich so gänzlich unklar sind, wenn man den anarchischen Geist der Texte und die Verherrlichung der Leere und Neutralität aufgrund der damit verbundenen Hoffnungen auf ein absolut freies Subjekt und den Reichtum der Differenz in Verbindung bringt, ist jedoch fraglich. Zudem scheint Foucault auch die Möglichkeit einer *creatio ex nihilo*, insbesondere betreffend eine neue Episteme, zumindest zu dieser Zeit nicht einfach der Omnipotenz der Macht opfern zu wollen. Und nicht zuletzt verweist die Kluft zu dieser Zeit auch noch auf ein vages Sein, eine Differenz und das damit verbundene Außen sowie entsprechende Hoffnungen. Hier verteidigt Foucault also noch ein Außen, welches als ontologische Freiheit gedacht werden kann und mittels der Kluft sowohl dem Subjekt, als auch der Sprache und nicht zuletzt der Welt zukommt. Die Brüche sind demnach nicht schlicht akzidentiell und auch nicht Platzhalter für vorschnelle Antworten, sondern – zumindest für diese Phase des foucaultschen Werks – wesentlicher Teil einer erkenntnistheoretischen Struktur. Foucault reflektiert entsprechend über die *Archäologie des Wissens*:

„Die Geschichte müsste kontinuierlich sein, damit die Souveränität des Subjekts gerettet werden könnte; umgekehrt jedoch müsste die Geschichte eine kontinuierende Subjektivität und eine transzendente Teleologie durchziehen, damit diese in ihrer Einheit gedacht werden könnte. Somit war die anonyme Diskontinuität des Wissens aus dem Diskurs ausgeschlossen und ins Undenkbare verbannt.“²³⁹

Während die Souveränität des Subjekts bei Foucault so letztlich doch auf seine Begrenztheit verweist, ebenso wie die Teleologie nicht Befreiung sondern Determination ist, so verweist die anonyme Diskontinuität des Wissens – das Rauchen des Diskurses und seine Brüche – auf das zu dieser Zeit wesentliche Thema und dieses ist eben auch als Versuch der Affirmation einer uneingeschränkten Freiheit und der mit ihr verbundenen Differenz zu verstehen. Und in diesem Sinne scheint dann beispielsweise der Wahnsinn ein adäquater Ausweg, wenn man den Totalisierungstendenzen der Vernunft, der Macht und des Wissens entgehen will. Der Irre und das Außen wenigstens lassen sich nicht unter das Allgemeine subsumieren:

„Aber Unterwerfung Worunter? Unter den gemeinen Menschenverstand, der sich vom Wahnsinnigwerden und von der anarchischen Differenz abwendet und überall und bei allen

238 Keller, *Michel Foucault*, S. 73f.

239 Foucault, *Über die Archäologie der Wissenschaften*, in: *Dits et Ecrits. Band I*, S. 931

gleichermaßen das Identische zu erkennen weiß.“²⁴⁰

Foucault wird zwar in der Folgezeit das Subjekt seiner Freiheit nicht gänzlich berauben, doch mit der Verflechtung von Macht und Wissen und der Analyse deren spezifischer Dynamik wird er ein historisch übergreifendes Prinzip – die stetige Totalisierung von Wissen und Subjekt mittels der Macht – postulieren, dem nur schwer zu entkommen ist. Im Zuge dessen wird dann auch das zunächst noch leere Subjekt mehr und mehr von gesellschaftlichen Prozeduren durchdrungen. Der Wille zur Macht Nietzsches, den Heidegger aufgrund seines universalen Charakters als Rückfall in die Metaphysik verstanden wissen will²⁴¹, wird nun auch Foucaults zentrales Thema sein, eine Gesellschaft der „als Modell die immerwährende Schlacht zugrundegelegt“²⁴² werden muss. Man könnte also sagen, dass auch die Diskursanalyse noch an der Leere des Diskurses interessiert ist, letztlich jedoch ebenfalls daran scheitert diese zu erklären und so kommt es zu einer Verschiebung im Schaffen Foucaults, zur Entdeckung der Macht als nun spezifisches Erklärungsmuster für die Prozesse des Wandels. Der Idealismus die Leere selbst zu artikulieren ist in der Folgezeit jedenfalls kein Thema mehr.

3. Zusammenfassung und Ausblick: Eine Theorie der Differenz im Raum des Politischen

Wahnsinn und Gesellschaft und *Die Ordnung der Dinge* als Hauptwerke dieser ersten Schaffensphase Foucaults zeigen deutlich in welcher Perspektive die Analysen angelegt sind. Sie verfolgen die Spuren des Formlosen und der Differenz und zugleich verbinden sie damit eine noch unbestimmte Hoffnung. Und wollte man dieser Hoffnung einen Namen geben, so wäre zu sagen, dass hier die Freiheit – die sich gegen Gott als Ordnungsmuster, ebenso den Menschen, die Kontinuität der Geschichte und letztlich auch gegen eine umfassende Determination des Subjekts aufgrund eines historischen Apriori wehrt – stets im Vordergrund steht und mit allen Mitteln und um jeden Preis verteidigt werden soll. Und Einmal passiert dies mittels der Verherrlichung einer geradezu unlebhaften Freiheit, die sich im zügellosen Wahnsinn ausdrückt, den die Vernunft nicht mehr zu fassen vermag, weshalb auch er letztlich als ein echtes Außen verstanden werden kann, das schließlich vom Diskurs ausgeschlossen wird. Und einmal als Freiheit in Form der Geschichte, als epistemologischer Bruch, wodurch die Differenz und das Neue sowohl der Teleologie als auch der Tradition und einer damit einhergehenden Geschichtsschreibung entgegenstellt werden können.

240 Foucault, *Theatrum Philosophicum*, in: *Der Faden ist gerissen*, S. 39

241 Vgl. Heidegger, *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*, in: *Holzwege*, S. 220. „So wird [...] das Prinzip der neuzeitlichen Metaphysik erst im Willen zur Macht wahrhaft gegründet, gesetzt freilich, dass die Wahrheit ein notwendiger Wert und die Gewissheit die neuzeitliche Gestalt der Wahrheit ist. Dies macht deutlich, inwiefern sich in Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als 'Essenz' alles Wirklichen die neuzeitliche Metaphysik der Subjektivität vollendet.“

242 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 38

Eine Ordnung die sich der Unordnung verdankt ist somit zwar einerseits kontingent, was sozusagen der Preis der Freiheit ist, andererseits ist dies notwendig um jedwede Form von Totalisierung zu vermeiden. Wie bereits in *Wahnsinn und Gesellschaft* handelt es sich also auch in der *Ordnung der Dinge* letztlich um die plötzliche Wiederkehr apollinischer Strukturen unter der Herrschaft des Dionysos und die Epistemen erscheinen als spontane Inseln im Chaos, wobei Foucault es außerdem nicht auslässt einige Hinweise darauf zu geben, dass deren Kern ebenfalls willkürlich ist beziehungsweise – zumindest aus der Perspektive der Episteme Mensch – schlichtweg leer. Und die Suche nach einer neuen Episteme stellt sich schließlich selbst in den Raum dieser Leere und verweist mittels des Außen auf die Hoffnungen, die mit einem absolut freien Denken einhergehen, sobald man die Differenz und den mit ihr verbundenen Reichtum uneingeschränkt bejahen könnte. Abschließend soll hier noch kurz der Text *Antwort auf eine Frage* betrachtet werden, in der ein Leser Foucault auf die politischen Implikationen seines Werks hinweist. Dessen Frage lautet wie folgt:

„Beseitigt ein Denken, das den Systemzwang und die Diskontinuität in die Geistesgeschichte einführt, nicht jede Grundlage einer progressiven politischen Intervention? Mündet es nicht in folgendes Dilemma: entweder das System zu akzeptieren; oder an das wilde Ereignis, an den Einbruch einer von außen kommenden Gewalt zu appellieren, die allein imstande wäre, das System zu erschüttern.“²⁴³

Und zwei der Gründe, warum Foucault diese Frage beantworten will, lauten wie folgt:

„[W]eil sie [...] sich auf den Kern meiner eigentlichen Arbeit bezieht.“²⁴⁴ Und weiter: „[W]eil sie die Frage formuliert, der sich heute keine theoretische Arbeit entziehen darf.“²⁴⁵

Foucault stimmt in seiner Antwort auf die Frage der Einordnung seines Werks zunächst zu und bezeichnet die Mischung aus Systemzwang und Diskontinuität als äußerst treffend, jedoch will er die Epistemen nicht als absolut determinierend begriffen wissen, sie seien eher „ein Raum der Streuung“²⁴⁶ und ein „offenes und zweifellos endlos relational beschreibbares Feld“²⁴⁷. Die Diskontinuitäten seien ebenfalls zwar von dem Ziel beseelt „die ganze Heftigkeit der Differenz hervortreten zu lassen“²⁴⁸, jedoch wollte er dadurch auch eine bestimmte „Spezifität der Transformationen“²⁴⁹ zeigen.

Foucault betont also, dass er die Differenz besonders betonen wollte, jedoch sind ihm die

243 Foucault, *Antwort auf eine Frage*, in: *Dits et Ecrits. Band I*, S. 859

244 Foucault, *Antwort auf eine Frage*, in: *Dits et Ecrits. Band I*, S. 859

245 Foucault, *Antwort auf eine Frage*, in: *Dits et Ecrits. Band I*, S. 859

246 Foucault, *Antwort auf eine Frage*, in: *Dits et Ecrits. Band I*, S. 862

247 Foucault, *Antwort auf eine Frage*, in: *Dits et Ecrits. Band I*, S. 862

248 Foucault, *Antwort auf eine Frage*, in: *Dits et Ecrits. Band I*, S. 864

249 Foucault, *Antwort auf eine Frage*, in: *Dits et Ecrits. Band I*, S. 864

Schwächen seiner Theorie durchaus bewusst. Die absolute Differenz lässt eben keine Entwicklung mehr zu und zudem scheint das historische Apriori den Menschen noch vor dem ersten Wort zu entmündigen. Und so deutet im Fortgang auch dieser Text von 1968 bereits erste Verschiebungen an, die in das Feld der Macht münden werden:

„Wie ist das Verhältnis des Diskurses zu dem, der ihn 'hält', und dem, der ihn empfängt, institutionalisiert? Wie definieren sich das Verhältnis des Diskurses zu seinem Autor, wodurch zeichnet es sich aus? Wie entfaltet sich zwischen Klassen, Sprach-, Kultur- oder ethnischen Gemeinschaften der Kampf um die Ergreifung des Diskurses?“²⁵⁰

Damit ist die Frage nach der politischen Praxis jedoch noch keineswegs beantwortet. Foucault sieht diese einerseits an eine Kritik gebunden, die Raum machen muss für „eine fortschrittliche Politik“²⁵¹ und diese fortschrittliche Politik soll außerdem mit der Theorie in Verbindung stehen, indem sie die Untersuchungsfelder einer neuen Betrachtung unterzieht. Es lässt sich sehen, dass Foucault hier an einer problematischen Schwelle angekommen ist, denn die reine Theorie – er betont immer noch eine „Geschichte der unablässigen Differenz zu erzählen“²⁵² – und der Raum des Gegebenen sind nicht so leicht in Einklang zu bringen. Wo also die Theorie vielleicht tatsächlich von absoluter Differenz spricht, da werden nun – aus dem Bezug zur Praxis – Übergänge sichtbar, die sich als Variation der Macht darstellen lassen, also einen gemeinsamen Bezugspunkt haben. Und wo von einer umfassenden Determiniertheit ausgegangen wird, innerhalb der Epistemen als geschlossener Wissensräume, dort werden nun an den Rändern offene Spiele der Wahrheit gespielt, die jedoch nicht mehr die Hoffnung auf den Wahnsinn, eine leere Sprache oder ein dezentriertes Subjekt aufkommen lassen. Negativ gewendet, also gegen die Teleologie, beharrt Foucault jedoch auf seiner Theorie:

„Ist eine fortschrittliche Politik mit all den dynamischen, biologischen, evolutionistischen Metaphern verknüpft, mit denen man das schwierige Problem der historischen Veränderung verdeckt – oder im Gegenteil mit deren sorgfältiger Zerstörung?“²⁵³

Und es gibt eine weitere Verschiebung. Zunächst scheint die Theorie noch mit einer Forderung, einem Pathos verbunden, der an die Umsetzung der anarchischen Differenzen in einer ausschließlich von Freiheit regierten Gesellschaft appelliert. Nun will Foucault die Theorie lediglich noch als Instrument verstanden wissen, um zu zeigen, inwiefern die Verknüpfung von Wissen und Macht sich im politischen Feld nachzeichnen lässt:

„Ich will ihnen zeigen, inwieweit das, was ich mit meiner Analyse sichtbar zu machen versuche –

250 Foucault, *Antwort auf eine Frage*, in: *Dits et Ecrits. Band I*, S. 870

251 Foucault, *Antwort auf eine Frage*, in: *Dits et Ecrits. Band I*, S. 871

252 Foucault, *Antwort auf eine Frage*, in: *Dits et Ecrits. Band I*, S. 873

253 Foucault, *Antwort auf eine Frage*, in: *Dits et Ecrits. Band I*, S. 876

die Positivität der Diskurse, ihr Existenzbedingungen, die Systeme, die ihr In-Erscheinung-Treten bestimmen, ihr Funktionieren und ihre Transformationen – die politische Praxis betreffen kann. Ich will ihnen zeigen was diese Praxis daraus machen kann [...]; ich versuche zu definieren, inwiefern, in welchem Maße, auf welchem Niveau die Diskurse und insbesondere die wissenschaftlichen Diskurse Gegenstände einer politischen Praxis sein können und in welchem System von Abhängigkeiten sie sich im Verhältnis zu dieser befinden können.“²⁵⁴

Hier spricht also ein nietzscheanisches Programm welches auch die folgenden Arbeiten begleiten wird. Und so geht es Foucault bereits in diesem Text darum, die Institutionalisierung der Macht nachzuzeichnen, die nun die Einheit des Diskurse in historischer Perspektive darzustellen bestrebt ist, die zur Totalisierung neigenden Machteffekte. Dennoch kommt Foucault abschließend noch einmal auf das An-sich des Diskurses zu sprechen:

„[D]er Diskurs ist nicht das Leben; seine Zeit ist nicht die Ihre; in ihm werden Sie sich nicht mit dem Tod versöhnen; es ist möglich, dass Sie Gott unter dem Gewicht all dessen, was Sie gesagt haben, getötet haben; aber glauben Sie nicht, dass Sie mit all dem, was Sie sagen, einen Menschen hervorbringen werden, der lebendiger sein wird als er. [...] in jedem Satz regiert das namenlose Gesetz, die reine Indifferenz: 'Was liegt daran wer spricht, hat jemand gesagt, was liegt daran wer spricht.'“²⁵⁵

Diese Form der Reflexion, die reine Indifferenz einer Aussage im System der Sprache, findet jedoch nur schwerlich Eingang in die Politik und dennoch wird Foucault Konsequenzen für sein politisches Handeln auch aus dieser extremen Perspektive ableiten. Wie bereits erwähnt ist ein Beispiel dafür die Gründung der G.I.P., die als Kritik am Herrschaftsdiskurs des Intellektuellen und jeder Elite verstanden werden kann, die sich als wissend und somit als Repräsentant der Gesellschaft versteht. Dadurch wird einerseits der Diskurs geöffnet und einer womöglich unkontrollierbaren und zerstörerischen Differenz ausgesetzt. Andererseits wird der Diskurs dadurch horizontalisiert, er verliert seine vermeintliche Tiefe und jeder ist jederzeit gleichwertiger Teilnehmer in einem unabschließbaren Prozess. Die Repräsentation, die das Differente unter den Konsens des Allgemeinen und dessen Identität subsumieren will, wird somit als Akt der Gewalt und platonisch anmutende Überheblichkeit verworfen. Die Politik wird an dieser Stelle lokal, vielfältig, spontan, wandelbar, amorph, sprunghaft, alles Themen welche die Diskussion um den Anarchismus begleiten und zu dieser Zeit auch bei Foucault anzutreffen sind. Und die grundsätzliche Stoßrichtung einer solchen Politik könnte demnach lauten, nicht die Homogenität ist Garant der Einheit, sondern eine möglichst weit reichende Differenz und die mit ihr verbundene Freiheit und Toleranz, die erst in der

254 Foucault, *Antwort auf eine Frage*, in: *Dits et Ecrits. Band I*, S. 883

255 Foucault, *Antwort auf eine Frage*, in: *Dits et Ecrits. Band I*, S. 886

Intoleranz des anderen endet, der bestimmten Differenz und im Dogmatismus, also in der Absage an die Freiheit. Und auch gegenüber der Macht leitet Foucaults Einschätzung zunächst noch ein durchaus anarchisch-dionysischer Duktus:

„Das ist das Faszinierende an den Gefängnissen, daß sich die Gewalt nicht verbirgt, nicht maskiert, daß sie sich als eine bis in die letzten Details ausgeklügelte zynische Tyrannei darstellt und das sie andererseits vollkommen 'gerechtfertigt' ist, da sie in eine Moral eingebettet ist; ihre brutale Tyrannei ist die ungetrübte Herrschaft des Guten über das Böse, der Ordnung über die Unordnung.“²⁵⁶

Auch hier zeigt sich abermals der Einfluss Nietzsches und als Bürge für eine absolute Kritik ist auch Dionysos stets willkommen, wenngleich die damit aufgerufene freie Differenz ebenfalls mit diversen Grenzen konfrontiert ist. Da sie keine verallgemeinerbaren Ziele und keine Programme verkünden kann, verkommt sie wesentlich zu einem undefinierbaren Ort der Kritik, wodurch diese geschwächt wird. Und doch will Foucault zeigen, dass nur sie, die freie Differenz verstanden als dionysische Kritik, sich des Ressentiments erwehren kann, gerade weil sie ihren Standpunkt nicht verrät, weil sie keine Programme formuliert, weil sie *ex nihilo* anzugreifen fähig ist und so nicht nur als Variation des Einen, als bloße Verschiebung der Ziele der Macht aufzutreten vermag.

So fordert Foucault mit dieser Kritik den Menschen auch dazu auf, nicht nur die gespielte, sondern die ganze Freiheit zu akzeptieren und sich mit ihr zu arrangieren und diese ist eben ohne die Leere wie sie Sartre formuliert – also nur ohne Gott und ohne einen anthropologisch determinierten Menschen – schlicht undenkbar. Dennoch scheint Foucault diese Radikalität zunehmend auch als Ohnmacht der Theorie zu empfinden, denn eine Kritik die ihre Fundamente verbergen muss beziehungsweise die ihren Standpunkt nicht auszusprechen vermag, scheint einzig das wilde Ereignis, welches in dem Text *Antwort auf eine Frage* zur Debatte steht, als erstrebenswerten Gegenentwurf zu kennen. Schließlich scheinen jene Problem Foucault also zu einer Kritik zu treiben, die ihren Standpunkt einerseits benennen will – gegen die Macht und deren Totalisierung – und die sich andererseits am Konkreten zu entzünden vermag.

Die Revolution, wie sie die Texte dieser Zeit noch implizit fordern, könnte also als ein Versuch verstanden werden, sich mittels des Denkens der Differenz gegen die Totalisierung der Macht und aller Strukturen zu wehren, ein durchaus mit den Forderungen der Anarchie gleichzusetzendes Programm. Dazu Manfred Frank:

„Auch der herrschaftsfreie Konsens, sofern er nicht durch die Freiheit zum unendlichen Weiter-Diskutieren lebendig erhalten wird, entgeht nicht seinem Verdacht, in Wahrheit ein bürokratisches

256 Foucault, *Die Intellektuellen und die Macht. Ein Gespräch zwischen Michel Foucault und Gilles Deleuze*, in: *Der Faden ist gerissen*, S. 92

Instrument der Diskussions-Vermeidung oder -Stillstellung zu sein; nur die Revolution wäre wahrhaft nicht-totalitär, die permanent würde.“²⁵⁷

Und doch scheint Foucault bereits zu ahnen, dass die Macht in der Praxis einen ebenso großen Raum einnimmt wie die Leere in der Hoffnung.

²⁵⁷ Frank Manfred, *Was ist Neostukturalismus?*, S. 111

V. Deleuze und die revolutionäre Differenz

In diesem Abschnitt soll eine erste Schaffensphase von Deleuze im Hinblick auf die für die Revolution wesentliche Aspekte gelesen werden. Dazu wird zunächst seine Monographie *David Hume* betrachtet. Dort entdeckt Deleuze einerseits einen Empirismus, der mittels der Kritik an der Assoziation die Selbstverständlichkeit der Gewohnheit aufzubrechen vermag und zudem ein Denken, das sich entsprechend dieser skeptischen – an der Differenz orientierten – Haltung der Praxis zuwendet. Die Frage, der sich Deleuze in diesem Kontext stellt, ist also einerseits die Frage danach, wie sich das Subjekt im Gegebenen konstituiert und andererseits danach, wie dieses Gegebene womöglich überschritten werden kann.

In einem weiteren Schritt soll dann Deleuzes Theorie des transzendentalen Empirismus genauer betrachtet werden, die eine Erweiterung des differenten Empirismus Humes zum Ziel hat. Dazu werden zunächst die für das Verständnis wesentlichen Begriffe Virtualität und Univozität eingeführt. Da diese Theorien vieles dem bergsonschen Begriff der Dauer verdanken, wird in diesem Kontext auch das Buch *Henri Bergson* betrachtet und die darin vermittels der Dauer entwickelte Perspektive. Dabei wird sich zeigen, dass Bergson sich in *Materie und Gedächtnis* nicht nur dem Dualismus von Leib und Seele zu stellen versucht, sondern auch allgemein dem Problem der Einheit des Einen und des Vielen. Im Anschluss daran wird der transzendente Empirismus noch um die Idee der Immanenzebene und der sich darin ereignenden Singularitäten erweitert, da sie im Werk Deleuzes immer wieder von Bedeutung für das Verständnis seiner Theorie sind.

Ebenfalls einem Philosophen widmet sich dann auch Deleuzes dritte Monographie, dem umstrittenen Denker einer allumfassenden Substanz, Spinoza. Unter dem Titel *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* befasst sich Deleuze auch hier mit dem bereits bei Bergson entwickelten Konzept der Univozität. Dabei versucht Deleuze ausgehend von Spinozas *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt* eine Ausdruckstheorie zu formulieren, die es erlaubt die Einheit der Substanz und die Vielheit der Modi in eine Beziehung zu setzen. Wie bereits bei Bergson stellt sich Deleuze somit auch hier die Frage, wie Einheit und Vielheit gleichermaßen gedacht werden können und so soll wesentlich diese Linie zur Darstellung gebracht werden. In einem abschließenden Schritt soll dann noch nach den mit dieser Theorie verbundenen ethischen und politischen Implikationen gefragt werden.

Differenz und Wiederholung, das zeitgleich mit seinem Spinoza-Buch erscheint, entdeckt abermals die Univozität als zentrales Thema, wodurch klar wird, dass diese Bücher in wesentlichen Teilen aufeinander aufbauen. Während *Differenz und Wiederholung* zumeist als Verherrlichung der reinen Vielheit gelesen wird, soll an dieser Stelle entsprechend danach gefragt werden, inwiefern sich auch dieses Buch jenseits der Dualität von Einheit und Vielheit anzusiedeln versucht.

In einem letzten Schritt soll dann die *Logik des Sinns* als Zusammenfassung der erkenntnistheoretischen Struktur dieser Schaffensphase Deleuzes gelesen werden. Anhand von 34 Kapiteln, der *Serie der Paradoxa*, betrachtet Deleuze dort den Zusammenhang von Sinn und Unsinn und wendet das Prinzip der Univozität auf eine Vielzahl von Themen an. Da sie schließlich sowohl in einer ethischen als auch in einer politischen Einordnung kulminieren, soll diese Positionierung Deleuzes und deren Bezug zur Revolution den abschließenden Fokus bilden.

1. Hume, Bergson, Spinoza und die Univozität als offenes Ganzes

In diesem Abschnitt soll mittels der Bücher über Hume, Bergson und Spinoza die spezifische Lesart betrachtet werden, die Deleuze an diese Texte heranträgt. Zudem sind diese drei Monographien die ersten Texte Deleuzes und es soll sich im Verlauf der Analyse zeigen, dass viele der genuin mit Deleuze assoziierten Begriffe in ihrer Entwicklung diesen Theorien wesentliches verdanken. Den gemeinsame Nenner bildet dabei das Prinzip der Univozität und so soll nicht nur dieses Thema, sondern auch der jeweilige Anteil der Autoren an der von Deleuze bereits zu dieser Zeit angestrebten Versöhnung des Einen mit dem Vielen betrachtet werden.

1.1. David Hume und das Prinzip der Assoziation

Gilles Deleuze widmet sich in *David Hume*, seiner ersten Monographie, dem humschen Empirismus und Skeptizismus. Dabei entwickelt er wie stets eine eigne Lesart, die in der Frage mündet:

„Wie wird eine Ansammlung [von Vorstellungen] zu einem System? [...] *Wie wird der Geist Subjekt?*“²⁵⁸

Für diese Frage ist zunächst einmal entscheiden, dass für Hume die Vorstellungen zu den Perzeptionen oder Eindrücken in einer einfachen Urbild-Abbild Relation stehen, wobei der Geist selbst „aus Vorstellungen überhaupt und deren Verbindungen besteht, so wie die Natur aus Körpern und deren Verbindungen“²⁵⁹. Es findet sich demnach nichts im Geist, was nicht vermittelt der Sinne wahrgenommen wird:

„Kurz gesagt, der ganze Stoff des Denkens ist entweder aus der äußeren oder der inneren Sinnesempfindung abgeleitet: Aufgabe des Geistes und des Willens ist einzig und allein ihre Mischung und Zusammensetzung. Oder, um mich philosophisch auszudrücken: Alle unsere Vorstellungen oder schwächeren Perzeptionen sind Abbilder unserer Eindrücke oder lebhafteren Perzeptionen.“²⁶⁰

Die Welt ist dem Menschen demnach nur vermittelt durch die Sinne zugänglich, niemals unmittelbar und der Geist selbst ist ein fortwährender Strom von Perzeptionen:

„[Der Mensch ist] ein Bündel oder ein Zusammen verschiedener Perzeptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluß und Bewegung sind. [...] Der Geist ist eine Art Theater, auf dem verschiedene Perzeptionen nacheinander auftreten, kommen und gehen, und sich in unendlicher Mannigfaltigkeit der Stellungen und Arten der Anordnung untereinander mengen. [...] Die einander folgenden Perzeptionen sind allein das, was den Geist *ausmacht*, während wir ganz und gar nichts von einem Schauplatz wissen, auf dem sich jene Szenen

258 Deleuze, *David Hume*, S. 9

259 Brandt Reinhardt, *Einführung*, in Hume David, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, S. XV

260 Hume David, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, S. 33f

abspielten, oder von einem Material, aus dem dieser Schauplatz gezimmert wäre.“²⁶¹

Der Geist wäre zunächst also ein buntes Durcheinander geradezu formloser Eindrücke, deren Verbindung unklar ist²⁶². Die Welt, die dem Geist nur durch Sinneseindrücke und Vorstellungen gegeben ist und entsprechend auch die Dinge, begreift Hume, abgeleitet aus ihrer Existenz in Raum und Zeit als – entgegen der geometrischen Vorstellung – nicht unendlich teilbar. Dies hat zur Folge, dass es bei Hume kleinste Teile der Natur geben muss sowie eine sukzessive Ordnung der Zeit:

„Was aus Teilen besteht, in dem sind die Teile unterscheidbar, und was unterscheidbar ist, ist trennbar. Was wir aber auch in betreff des Dings selbst denken mögen, in der Vorstellung eines Sandkornes sind zwanzig, oder gar tausend, zehntausend oder eine unendliche Zahl von verschiedenen Vorstellungen ebensowenig unterscheidbar als trennbar.“²⁶³

Die Dinge selbst sind also weiterhin unterscheidbare Entitäten, auch wenn der Mensch aufgrund der bloßen Fülle und deren Differenzierbarkeit in Verlegenheit gerät. Und in Bezug auf die Zeit:

„Eine von der Zeit untrennbare Eigenschaft, eine Eigenschaft, welche sogar in gewisser Weise ihr Wesen ausmacht, ist die, daß jeder ihrer Teile einem anderen folgt, daß dieselben also niemals koexistent sein können, wie sehr sie auch benachbart sein mögen“²⁶⁴

Diese kleinsten Teile in einem kürzesten Moment absoluter Klarheit zu erfassen ist dem Menschen jedoch unmöglich, weshalb andere Ordnungsmuster eingreifen und die Vorstellungen organisieren, in Form einer Repräsentation. Die Gesetze der Natur sind bei Hume folglich auch keine Naturgesetze, sondern Gesetze der menschlichen Natur, eine Veranlagung zur „natürlichen Assoziationskraft“²⁶⁵:

„Die Notwendigkeit also wird konstruiert wie eine sekundäre Eigenschaft, die den Dingen selbst nicht anhaftet, sondern im perzipierenden Subjekt erzeugt und dann auf Grund einer natürlichen, unausweichlichen Illusion nach außen projiziert wird.“²⁶⁶

Die Assoziation organisiert die in der Einbildungskraft – die jedoch kein gesondertes Vermögen ist, sondern lediglich ein Ort an dem Vorstellungen lose benachbart werden können – enthaltenen Eindrücke, wobei sie dabei diese selbst übersteigt:

„Die Assoziation greift mit ihren drei Prinzipien (Kontinuität, Ähnlichkeit, Kausalität) über die Einbildungskraft hinaus, sie ist etwas anderes als diese. Sie affiziert sie, in der Einbildungskraft findet sie ihren Bezugspunkt und ihren Gegenstand, aber in dieser liegt nicht ihr Ursprung.“²⁶⁷

261 Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, S. 327f.

262 Vgl. Jäger Christian, *Gilles Deleuze. Eine Einführung*, S. 18. „Die anfängliche Unordnung, der Ort des Diffusen, dessen Voraussetzungen unklar oder unklärbar sind [...]“

263 Hume David, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, S. 42

264 Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, S. 46

265 Brandt, *Einführung*, in Hume David, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, S. XXV

266 Brandt, *Einführung*, in Hume David, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, S. XXV

267 Deleuze, *David Hume*, S. 11

Die Einbildungskraft ermöglicht demnach die Verknüpfung der Vorstellungen, jedoch eine bestimmte Form der Verbindung (Kontinuität, Ähnlichkeit, Kausalität) überschreitet das unzugängliche Material der Sinne (Welt) und das mannigfaltige Material des Geistes (Vorstellungen) und wird dadurch geradezu zur metaphysischen Behauptung. Wenn die Assoziation die Sinnesdata und die Einbildungskraft – beispielsweise in Form der Kausalität – dennoch überschreitet, ergibt sich folgendes Problem:

„Der Geist kann unmöglich jemals die Wirkung in der mutmaßlichen Ursache finden, nicht einmal durch die sorgfältigste Forschung und Untersuchung. Die Wirkung ist nämlich von der Ursache gänzlich verschieden und kann folglich niemals in ihr entdeckt werden. [...] Mit einem Wort also: jede Wirkung ist ein von ihrer Ursache verschiedenes Ereignis. Sie kann daher nicht in der Ursache entdeckt werden, und die erste *apriorische* Erfindung oder Vorstellung davon muß völlig willkürlich sein.“²⁶⁸

Die Kausalität ist demnach eine Form der Verknüpfung des scheinbar notwendigen/natürlichen Aufeinandertreffens zweier Ereignisse, die Assoziation selbst jedoch ist in skeptizistischer Perspektive eine Verknüpfung des rein Differenten, einer Dualität, zweier getrennter Ereignisse auf stets willkürlich Weise. Und nicht mehr wäre letztlich auch das An-sich des Geistes, der Atomismus freier Differenzen, zwei Vorstellungen begegnen sich immer zum ersten mal und ein Gedächtnis, wie sie sich im Falle einer ähnlichen Situation verhalten sollten, hätten sie ebenfalls nicht. Und schon ist geradezu nichts mehr selbstverständlich und man möchte wetten, dass die trägen Regenwolken heute doch einfach vom Himmel fallen oder wenigstens der Blitz wie ein erfrorener Baum noch Stunden in der Landschaft stehen bleibt²⁶⁹. Die unbegreiflichen, wenngleich ihrem Wesen nach trennbaren Gegenstände der Welt folgen sich als gesetzlose/unvorhersehbare Ereignisse in einer ebenfalls sukzessiven Zeit. Eigentlich ist somit alles Ereignis, im Sinne von frei assoziiert und assoziierbar und nichts folgt einer erstarrten Relation oder Mechanik.

Der erklärte Feind des Skeptizismus ist folglich die schlichte Selbstverständlichkeit, die aus der Erfahrung eine Gewohnheit macht und in einer routinierten Praxis mündet²⁷⁰. Denn erst dadurch

268 Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, S. 46f.

269 Vgl. Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, S. 42. „Daß die Sonne morgen nicht aufgehen wird, ist ein nicht minder einsichtiger Satz und enthält keinen größeren Widerspruch als die Behauptung, daß sie aufgehen wird. Wir würden deshalb vergeblich versuchen, seine Falschheit zu beweisen.“ Hier zeigt sich die Verwandtschaft des Kausalitätsproblems mit dem Induktionsproblem, denn auch hier wird letztlich nur von vielen beobachteten Fällen auf Alle geschlossen.

270 Vgl. Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, S. 61f.. „Angenommen, ein Mensch mit ausgeprägtesten Denk- und Reflexionsvermögen würde plötzlich in diese Welt gestellt, so würde er freilich sofort eine kontinuierliche Folge von Gegenständen und Ereignissen bemerken, aber er wäre außerstande, irgend etwas anderes festzustellen. [...] [E]in solcher Mensch könnte ohne weitere Erfahrung nie Vermutungen oder Gedanken in bezug auf Tatsachen anstellen oder irgendeiner Sache gewiß sein, die über das seinem Gedächtnis und seinen Sinnen unmittelbar Gegenwärtige hinausliegt. [...] Es gibt ein anderes Prinzip, das ihn zu einer [...] Schlußfolgerung bestimmt. Dieses Prinzip ist Gewohnheit oder herkömmliche Lebenspraxis.“

ergibt sich geradezu ein Erwartungszwang, der die Zukunft einer stets differenten Zeit schon zu kennen meint bevor sie eingetreten ist und so wie ein Schleier über den Ereignissen liegt. Doch gerade das Gegenteil scheint zumindest der Phantasie weiterhin naheliegender und Deleuze schreibt dazu:

„Die Bildung der Vorstellung durch die Einbildungskraft ist lediglich die Reproduktion des Eindrucks in der Einbildung. Zwar hat sie ihre Aktivität, aber diese Aktivität ist selbst ohne Konstanz und Gleichförmigkeit, sie ist ein unkontrolliertes Phantasieren, die Bewegung der Ideen, die Gesamtheit ihrer Aktionen und Reaktionen. Als Ort der Vorstellungen ist die Phantasie die Versammlung voneinander getrennter Individuen. Als der Zusammenhang der Vorstellungen ist sie die Bewegung, die von einem Ende des Weltalls zum anderen eilt und feurige Drachen, geflügelte Rosse oder ungeheure Riesen erzeugt. Der Urgrund des Geistes ist zu delirieren, von Sinnen zu sein, oder, was in anderer Hinsicht auf dasselbe hinausläuft: Zufall und Indifferenz.“²⁷¹

Der Ursprung der notwendigen Verknüpfung der Dinge in der Einbildungskraft ist demnach die Assoziation vermittelt der drei Assoziationsprinzipien, die sich selbst jedoch lediglich der Erfahrung und der damit verbundenen Gewohnheit verdanken, einem bald schon geradezu natürlichen Drang. Die Einbildungskraft hingegen ermöglicht ein willkürliches delirieren inmitten der freien Differenz der Vorstellungen, Chaos und Atomismus, die auch den Geist erschöpfend beschreiben, noch bevor die „Objektvorstellungen mit Dingkonstanz und Objektivität“²⁷² ausgestattet sind:

„Daß der Geist, die Einbildungskraft und die Vorstellung miteinander identisch seien, wiederholt Hume immer wieder.“²⁷³

An dieser Stelle ist der Geist folglich noch nicht Subjekt, er kennt noch kein System, was ihn geradezu als irreflexiven Teil der Welt erscheinen lässt. Damit ist er jedoch zumindest seiner Unwissenheit gegenüber aufrichtig, denn selbst wenn die Dinge substanzielle Eigenschaften hätten, erkannt werden können diese nicht und eine determinierte Relation schließt Hume ohnehin aus. Damit scheint der Atomismus des Geistes dem der Körper in der Welt vergleichbar, was einen gewissen Parallelismus impliziert, der bei Hume zudem als Grundlage der Kritik an jedweder Form notwendiger/logischer Verknüpfung von Vorstellungen im Geiste dient. Wieder ist es die reine Differenz, die als Zufall und Indifferenz den Boden für eine unerschöpfliche Kritik bildet und zugleich den Motor einer stets freien Phantasie:

„Der Wiederholung etwas Neues entlocken, ihr die Differenz entlocken – dies ist die Rolle der Einbildungskraft [*imagination*] oder des Geistes, der in seinen mannigfaltigen und zersplitterten

271 Deleuze, *David Hume*, S. 10

272 Deleuze, *David Hume*, S. 11

273 Deleuze, *David Hume*, S. 9

Zuständen betrachtet.“²⁷⁴

Die spezifische Konstanz hingegen wird der Gewohnheit und auch den Affekten abgerungen, die zwar einerseits unzugänglich und individuell sind, andererseits jedoch mittels der Sympathie kulturell angeglichen werden²⁷⁵. Und auch das affiziert werden durch die Assoziationsprinzipien ist für Hume letztlich ein Affekt. Dadurch sieht Deleuze im Empirismus ein paradoxes Verfahren am Werke:

„Eine Subjektivität vorzuführen, die sich überschreitet und gleichwohl um nichts weniger passiv ist, darin liegt das kohärente Paradox der Humeschen Philosophie.“²⁷⁶

Das Subjekt überschreitet die reinen Vorstellungen, das dazu notwendige „Mittelglied“²⁷⁷ ist jedoch von Gewohnheit und kultivierten oder natürlichen Affekten determiniert oder zumindest beeinflusst. Auch wenn es fraglich ist, ob man durch seine Natur – die natürliche Assoziationskraft – determiniert sein kann, als Denkender ist der Mensch somit stets passiv, innerhalb der Passivität jedoch formgebend. So wird der Mensch Subjekt und *subjectum* zugleich, ein wenig Herr der Gedanken, zugleich jedoch Unterworfener des gewohnheitsgemäßen Denkens und seiner formgebenden Synthesen:

„Worin besteht die Tatsache der Erkenntnis? Im Transzendieren und Überschreiten; ich behaupte mehr, als ich weiß, mein Urteil geht über die Vorstellung hinaus. In anderen Worten: *Ich bin ein Subjekt*. [...] Das Gegebene ist die Vorstellung, wie sie im Geist gegeben ist, und an ihr ist nichts, was über sie hinausgehen würde, nicht einmal und keinesfalls der Geist, der von nun an mit der Vorstellung identisch ist. Aber das Überschreiten ist seinerseits ebenfalls gegeben – in einem ganz anderen Sinn und auf ganz andere Weise: als Praxis, als Affektion des Geistes, als Eindruck der Selbstwahrnehmung.“²⁷⁸

Daraus folgt „eine zugespitzte Kritik an der Repräsentation“²⁷⁹ und am Rationalismus, das Denken wird zusehends verdinglicht und die Aufmerksamkeit für das Subjekt ist nicht mehr nur Sache der reflektierten Reflexion:

„Vordringlichstes Problem des Empirismus ist nicht das des Ursprungs des Geistes, sondern das der Konstitution des Subjekts.“²⁸⁰

274 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 106

275 Vgl. Brandt, *Einführung*, in Hume David, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, S. XXXIV. „Die Sozialisation der Affekte im Medium der sympathetischen Teilnahme anderer führt zu ihrer Dressur auf den Pegel, der gesellschaftsfähig, weil bei anderen reproduzierbar ist.“

276 Deleuze, *David Hume*, S. 14

277 Vgl. Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, S. 52. „Was dieses Mittelglied ist, übersteigt – wie ich gestehen muß – meine Einsicht und es obliegt jenen, es nachzuweisen, die behaupten, es sei wirklich vorhanden und der Ursprung all unserer Schlußfolgerungen über Tatsachen.“

278 Deleuze, *David Hume*, S. 17f.

279 Deleuze, *David Hume*, S. 20

280 Deleuze, *David Hume*, S. 22

Diesen Blickwinkel eröffnet der Empirismus, die Konstitution eines Subjekts im Gegebenen und sogleich den Einblick in das bereits bestehende im Subjekt. Einerseits ein Subjekt als vorhersehbares und gleichförmiges System, andererseits die Fragwürdigkeit alles Natürlichen, sowohl was die logischen Phänomene in der Welt angeht, als auch die Verknüpfung der Gedanken im Denken. Die Sinnesdata und das Denken werden formlos und von der Differenz heimgesucht, denn das jeweilige Dazwischen entgeht – zumindest seinem An-sich nach – der Reflexion:

„Die Vorstellungen sind gleichförmig miteinander verknüpft, ohne daß jedoch ihre Verbindung selber Gegenstand einer Idee würde.“²⁸¹

Was Deleuze von dieser frühen Auseinandersetzung mit dem Empirismus für sein Denken bewahrt, ist in jedem Fall, dass die Vorstellungen ihrem An-sich nach keine feste Verknüpfung erkennen lassen und so eher noch einem freien Delirieren gleichen. Das Subjekt verweist nicht auf einen entzifferbaren Sinn, auch nicht auf eine Psychologie, die sein Wesen freizulegen vermag, sondern auf eine Praxis, die jedoch ebenfalls ihr selbstverständliches verloren hat. So schreibt Christian Jäger:

„Welchen Raum bewohnt also das Subjekt für Deleuze gemäß Hume? Es ist ein eigenartig geschlossenes System, in dem es behaust ist: von einem nicht klärbaren Außen dringen Eindrücke auf die zunächst als leer anzunehmende Tafel, beschreiben sie mit Ideen, denen folgend und sie auswählend sich das Subjekt erstellt, und ein Bild von sich und dem Verstand und dem Außen entwirft, eine Dimension der Zukunft oder Erwartung öffnet, Möglichkeiten entwirft, seine Leidenschaften zu befriedigen, und dabei Kultur stiftet. Diese Kultur gehört ihrerseits wieder zum Außen [...]. Wenn sich Philosophie aber der Frage zu stellen hat, was die 'menschliche Natur' ausmacht, dann darf sie nicht fragen, was ist, sondern muß danach fragen, was wir machen; eine Theorie der Praxis werden [...].“²⁸²

Eine bekannt Figur beginnt sich abzuzeichnen. Ähnlich wie bei Foucault gibt es auch bei Deleuze ein Außen, dass er mittels des humschen Empirismus freizulegen versucht. Und dieses Außen betrifft nicht nur den Kern des Subjekts, sondern auch dessen Verhältnis zur Welt. Dort wo gerade noch Notwendigkeit und Selbstverständlichkeit zu herrschen scheint, regiert nun die Assoziation des Differenten, eine Perspektive die auch bei Hume angelegt ist:

„Die Ursache schreibt unserem Denken seine Weg vor und zwingt uns in gewisser Weise, bestimmte Gegenstände als in bestimmten Beziehungen zueinander stehend zu betrachten. Der Zufall dagegen kann lediglich eine solche bestimmte Richtung der Gedanken verhindern und den Geist in dem natürlichen Zustand der Indifferenz belassen, in den er, wo Ursachen fehlen,

281 Deleuze, *David Hume*, S. 13

282 Jäger Christian, *Gilles Deleuze. Eine Einführung*, S. 21

unmittelbar zurücksinkt.“²⁸³

Der Geist als an-sich indifferent und heimgesucht von einem Zufall, der schließlich das Denken überhaupt noch verhindern will. Auch Deleuze wird dieses Thema aufgreifen, jedoch wird er den Zufall in Form des Würfelwurfes zum Sinnbild der Differenz erklären, die es zu bejahen gilt. Und da jeder Wurf, wie es die Wahrscheinlichkeitsrechnung verlangt, stets ein absolut neues Ereignis ist, also nur vermittels der Differenz zu kommunizieren vermag, kann und soll in jedem Wurf der ganze Zufall bejaht werden und mit ihm das Prinzip der Differenz als nackte Wiederholung, die leere Form der Zeit²⁸⁴. Jedoch lässt sich an dieser Stelle auch ein Problem erkennen. Denn wenn das Gegebene tatsächlich reine Differenz ist, die Vorstellungen keinerlei Form der Verknüpfung kennen, dann bleibt nur das Chaos als authentischer Gegenentwurf zur Gewohnheit, zu einer bestimmten Identität, zum strukturierten Denken und zur kulturellen Praxis. Dazu Friedrich Balke:

„Was sich wiederholt, ist diese Differenz, diese Unmöglichkeit, die es für ein Seiendes gleich welcher Art darstellt, sich eine endgültige Form zu geben. Was sich wiederholt, ist also der Anfang als Differenz oder das *Neue*. [...] Ein radikaler Assoziationismus, der die Einheit der Dinge und der Wörter aufbricht, ist auch der Schlüssel zu jenem Denken der Differenz, dass Deleuze selbst betreibt [...].“²⁸⁵

An dieser Stelle lässt sich wohl sagen, dass Dionysos herrscht und regiert und mit ihm die Anarchie, der blinde Zufall und das indifferente Chaos, und zwar als Bedingung der Möglichkeit des absolut Neuen. Ob das Denken der Differenz jedoch tatsächlich so eindeutig gefasst werden kann, wie es der deleuzsche Zufall und der humsche Assoziationismus versprechen, bleibt fraglich. Die Welt des empirischen Skeptizismus, die zumindest innerhalb der Reflexion nur durch Abstand und Distanz – möglichst objektiv paradoxerweise durch eine absolute Distanz und reine Differenz – in den Blick kommt, nur vermittels der Repräsentation, offenbart sich als unvermittelbar, ohne Berührungspunkt und damit selbst von unerklärlichen Ereignissen belebt, der reinen Differenz. Die jeweilige Kluft zwischen Subjekt und Objekt, Welt, Körper, Gedanke und Denken, erweist sich im differentiellen Empirismus als unüberbrückbar und zugleich als einziger Gegenstand der Reflexion. Jedoch irreflexiv, ohne Subjekt und System, bleibt die Erkenntnis gleichfalls stumm. Die reflektierte Reflexion und das Irreflexive beginnen so sich beinahe nicht mehr voneinander zu unterscheiden.

Auf ein weiteres Dilemma verweist bei Hume zudem die noch vorhandene Annahme kleinster Elemente in einer sukzessiven Zeit. Denn rein theoretisch, wäre alles erkannt, bliebe nur die Einsicht in eine gottgleiche Notwendigkeit, oder die bereits unterstellte Entropie. Die

283 Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, S. 172f.

284 Vgl. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 252. Mit Nähe zu Nietzsche und zu einer unbedingten Bejahung des Diesseits klingt dies wie folgt: „Ist der Zufall bejaht, so ist jedesmal alles Willkürliche abgeschafft. Ist der Zufall bejaht, so ist die Divergenz selbst Gegenstand von Affirmation [...].“

285 Balke Friedrich, *Gilles Deleuze*, S. 31

unvermeidliche Klarheit einer *endlichen* Differenz, die noch auf eine substantielle Identität verweist, kennt dazu eigentlich keine Alternative. Ohne Gott oder ein anderes ordnungsstiftendes Prinzip bleibt in empirischer Perspektive entsprechend nur der Atomismus, der sich auf der Ebene des Denkens verdoppelt.

Im Sinne der empirisch-transzendentalen Dublette/Verdoppelung wie sie Foucault versteht, könnte man die Popularität der Differenz – als abstrakter Inhalt der reinen Repräsentation, frei von anthropologischen Gewissheiten – zudem als schlichte Übertreibung und Konsequenz aus der Distanz einer potentiell reinen Reflexion gegenüber den Dingen begreifen²⁸⁶: Die Kluft, die so gesetzt wird verdoppelt sich schließlich im Hinblick auf den Körper und die Welt, das Ding an sich ist für den Menschen gänzlich unerreichbar geworden und nicht nur der Gedanke, auch das Denken ist demzufolge letztlich inhaltslos und leer. Wie Kant bereits – bezogen auf den Idealismus, der angetrieben von der Reflexion auf das *cogito* des reinen Denkens (Ich ist Ich) mit Schelling bald ebenfalls die Freiheit als wesentlich für den Menschen entdecken wird²⁸⁷ – feststellt, sind Gedanken ohne Inhalt eben leer²⁸⁸. Foucault, der, um das Empirische nicht in Form eines Transzendentalen zu verdoppeln, das Empirische – den Inhalt – dem Undurchdringlichen überantwortet, es also letztlich für transzendent erklärt, ist bald gleichfalls dazu gezwungen die Leere selbst zum Inhalt der Reflexion zu machen. Und erst durch diese Radikalisierung entdeckt auch Foucault die Freiheit – zumindest auf theoretischer Ebene, also die Freiheit des Denkens – als einzig wesentliche Eigenschaft des Menschen. Dieser Perspektive bereits unterstellt ist jedoch die Annahme, dass es eine reine Reflexion tatsächlich gibt, die unbeschriebene Tafel Mensch, und dass diese Leere tatsächlich als das An-sich des Bewusstseins zu gelten hat. Erst der Aufruf die Leere zu

286 Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 391. „Im modernen Cogito handelt es sich dagegen [entgegen Descartes' Selbstvergewisserung durch den Zweifel] darum, in ihrer größtmöglichen Dimension die Distanz gelten zu lassen, die das sich selbst gegenwärtige Denken zugleich von dem trennt und mit dem verbindet, was vom Denken sich im Nichtgedachten verwurzelt. Es muß (und deshalb ist es weniger eine entdeckte Evidenz als eine unaufhörliche Aufgabe, die stets wiederaufgenommen werden muß) die Gliederung des Denkens nach dem, was in ihm, um es herum und unterhalb seiner nicht gedacht wird, ihm aber dennoch gemäß einer irreduziblen, unüberwindbaren Exteriorität nicht fremd ist, durchlaufen, reduplizieren und in einer expliziten Form reaktivieren. In dieser Form wird das Cogito nicht die plötzliche, erleuchtende Entdeckung sein, daß jedes Denken gedacht wird, sondern die stets erneuerte Frage danach, wie das Denken außerhalb von hier, und dennoch sich selbst sosehr nah weilt, und wie es unter den Arten des Nicht-Denkenden *sein* kann.“ Foucault macht in diesem Sinne mitunter das Außen zum Ausgangspunkt des Denkens, das jedoch ebenfalls nur erlaubt, das Selbstverständliche wieder der Offenheit des Bedenklichen preiszugeben. Aus der reinen Differenz des Denkens folgt so nur noch die nackte Existenz, die nun den Abstand zur Sprache, zur Welt und auch zu sich selbst – das Unbewusste – thematisiert. Das ungedachte im Denken wäre somit der Teil einer durch den Körper vermittelten Welt, der sich der Klarheit der Reflexion widersetzt, wobei in empirischer Perspektive zugleich nichts in die Gedanken kommen kann, was nicht Teil der Sinnenwelt ist. Paradoxerweise wird so der Körper zur einzigen Referenz des Denkens und gleichzeitig wird er als vollkommen unerkant begriffen.

287 Vgl. Schelling F.W.J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 24. „Der Gedanke, die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt, nicht bloß in bezug auf sich selbst, in Freiheit gesetzt und der Wissenschaft in allen ihren Teilen einen kräftigeren Umschwung gegeben als irgend eine frühere Revolution.“

288 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 98

denken, also das *cogito* selbst der reinen Reflexion, das den Kontakt zur Welt, zum Körper und zur Transzendenz idealisierter Ideen verloren hat, verweist somit stets auf die absolute Differenz in jedweder Form von empirisch-transzendentaler (der Mensch als Stifter der Ordnung) oder transzendent-empirischer (Gott als Bürge für die Vorhandenheit einer entzifferbare Ordnung) Kommunikation und damit einhergehend auf die Freiheit als unhintergebar. Weder in der konzentrierten Nachdenklichkeit über die Leidenschaften des Körpers und dessen Gefühle, noch im reinen Denken, nähert sich somit das Bewusstseins einer gehaltvollen Einheit mit sich selbst oder der Welt. Dafür jedoch muss eine weitreichende Differenz attestiert werden und zwar in dreifacher Ausführung: Von der Ordnung der Dinge, ob sie nun tatsächlich von einer Ordnung oder vom Chaos regiert werden, ist das reine Denken ausgeschlossen, denn es definiert sich ja bereits durch eine Differenz zu sich selbst und diese wäre nicht möglich, wenn es nicht zugleich auch eine Differenz zum Körper und somit auch zur Welt gäbe. Alternativ dazu – also vom Körper ausgehend und in einer empirischen Perspektive, die eher einen Parallelismus als eine Differenz behauptet – ist das Denken weder objektiv noch besonders frei, eben darum jedoch auch nicht der Einheit mit sich selbst, dem Körper und der Welt beraubt. Von Foucault ließe sich aus dieser Perspektive folglich behaupten, er betreibe eine Kritik am modernen Empirismus – der Episteme Mensch – mittels der Prämissen eines weitreichenden Idealismus, der Mensch als unbeschriebenes Blatt und frei in seiner Deutungshoheit gegenüber der Welt, die jedoch die Reinheit der Reflexion voraussetzen muss. Denn sonst ließe sich höchstens der Positivismus der empirisch-transzendentalen Dublette anprangern, die unterstellte Leere hingegen, ein reines Differenzverhältnis, scheint in dieser Perspektive wiederum selbst eine unausgesprochene Anmaßung des Geistes zu sein. Dennoch gibt es in der Ordnung der Dinge auch noch die bereits angesprochene und an Nietzsche orientierte empirisch durchgesetzte Form der Kritik:

„Aber der Erfahrung des Menschen ist ein Körper gegeben, der sein Körper ist – Bruchstück eines nicht eindeutigen Raumes, dessen eigene und irreduzible Räumlichkeit sich indessen nach dem Raum der Dinge gliedert.“²⁸⁹

Obwohl der Körper auch hier nicht eindeutig erkennbar zu sein beansprucht, ist er dennoch mit dem Raum der Dinge verwachsen und damit weist Foucault in eine Richtung, die auch den transzendentalen Empirismus Deleuzes antreiben wird. Das Ding an sich ist auch hier nicht erkennbar, ebenso wie der damit in Kontakt stehende Körper, dies jedoch verdankt sich weniger einer Leere als einem Überschuss und so wird das Empirische selbst transzental – Bedingung der Möglichkeit des Denkens – und transzendent gleichermaßen. Und nun ist es nicht mehr das reine Denken, das jedwede Bestimmtheit des Denkens und seiner empirischen Zuschreibungen in

289 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 380

Frage stellen kann, sondern die Unbegreiflichkeit von Welt und Körper selbst, die das Denken und seine potentielle Eindeutigkeit in Frage stellt. Diesen Versuch Deleuzes zur Überwindung der Transzendentalphilosophie durch den Empirismus formuliert Marc Rölli dann zunächst einmal wie folgt:

„[Es] wird ein systematischer Zirkel beschrieben, der das neue empiristische Bild des Denkens charakterisiert. Denn das Sinnliche kann *nur* gedacht werden, wenn es als dasjenige ideell konzipiert wird, was *nur* empfunden werden kann. Somit werden innerhalb dieser Idee des Transzendentalen die genetischen Dimensionen der Erfahrung nachvollziehbar – und die Unfähigkeit des Denkens, sich selbst zu begründen und zu durchleuchten, auf den Begriff gebracht. Im Denken wiederholt sich die maximale Differenz, wenn es seine immanente Bestimmung thematisiert, die *nur* gedacht werden kann.“²⁹⁰

Hier kommt also abermals nichts in die Gedanken, was nicht auch in den Sinnen ist, zugleich ist die Welt vermittelt durch die Sinne nicht explizierbar und spätestens die Distanz der gedachten Gedanken/Vorstellungen eröffnet durch die Willkür ihrer Verknüpfung eine Leere, ein leeres Dazwischen, die reine Differenz, die einerseits zwar weiterhin Notwendigkeit der Reflexion ist, andererseits jedoch – radikalisiert und verallgemeinert – abermals die Beziehungslosigkeit – die Differenz selbst – zum einzigen Prinzip erklärt. Einem Parallelismus von Welt und Körper auf irreflexiver oder immanenter Ebene, der jedoch sprachlos bleiben muss, korrespondiert so eine absolute Differenz gegenüber dem Denken, die auch den Empirismus als Differenzphilosophie definiert. Dieser Empirismus, der eine tiefe Schlucht zwischen der Wahrnehmung und der Reflexion diagnostiziert, ist – zumindest entsprechend der daraus ableitbaren Thesen – dem absoluten Idealismus somit eigentlich nicht fern. Und so ist auch der empirische Skeptizismus ein Versuch zur Gewinnung von Objektivität und geradezu unwiderlegbar an den Stellen, an denen mittels seiner Radikalität schließlich nur noch zu schweigen gemahnt.

Bei Deleuze wird der Assoziationismus und der ihm geschuldete Atomismus besagtes Projekt eines transzendentalen Empirismus antreiben, wobei transzendental, wie noch zu sehen sein wird, hier nicht im Sinne Kants zu verstehen ist, denn für Deleuze ist das Empirische weit mehr als ein mittels des Subjekts – innerhalb der festen Grenzen der Erkenntnis – definierbarer Raum. Und angetrieben von einer jetzt *unendlichen* Differenz in den Dingen selbst – sozusagen eine neue Form der Unendlichkeit die eine entsprechende Transzendenz nach sich ziehen wird – entdeckt sich auch hier das Denken in seiner Spezifität, was bei Deleuze zunächst einmal wie folgt klingt:

„Seltsamerweise hat man die Ästhetik (als Wissenschaft vom Sinnlichen) darauf zu gründen vermocht, was im Sinnlichen repräsentiert werden *kann*. [...] In Wirklichkeit wird der Empirismus

290 Rölli Marc, *Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus*, S. 23

transzendental und die Ästhetik apodiktische Disziplin, wenn wir im Sinnlichen direkt das auffassen, was nur empfunden werden kann, das Sein selbst *des* Sinnlichen: die Differenz, die Differenz im Potential, die Intensitätsdifferenz als *ratio* des qualitativ Verschiedenen. [...] Die intensive Welt der Differenzen [...] ist eben der Gegenstand eines höheren Empirismus. Dieser Empirismus lehrt uns eine fremdartige 'ratio', das Viele und das Chaos der Differenz (nomadische Verteilung, gekrönte Anarchien). [...] Die Differenz steht hinter jedem Ding, hinter der Differenz aber gibt es nichts.“²⁹¹

Die Intensität als *Erfahrung* der reinen Differenz bildet demnach das vorläufige Fundament des transzendentalen Empirismus. An dieser Stelle ist das transzendente folglich Ausdruck einer unerschöpflichen Differenz und von ihr ausgehend muss der Empirismus denken oder eher noch, problematisieren. Doch als reine Anarchie tritt diese Form der Differenzphilosophie bei Deleuze letztlich nicht auf, was im Folgenden anhand einer eingehenderen Untersuchung des transzendentalen Empirismus betrachtet werden soll.

1.2. Mit Bergson von der empirisch-transzendentalen Dublette zum transzendentalen Empirismus

Entgegen dem ersten Anschein stellt sich der transzendente Empirismus von Deleuze als eine Philosophie vor, die eine radikale Differenz entdeckt und *zugleich* mit dem Atomismus brechen will. Transzendental ist dieser Empirismus, da er zunächst einmal das *Virtuelle* – ein uneinholbares „mehr“, ein Überschuss, da hinter jeder Differenz eine weitere Differenz lauert – betont, genauer gesagt die Virtualität alles Gegebenen. Das bedeutet, dass es für Deleuze keine abschließbaren Identitäten und auch keine kleinsten Teile mehr geben kann, wie sie Hume noch entsprechend der Ableitung aus dem Raum postuliert. Eine erster Unterschied zum Atomismus zeigt sich also in der Annahme einer unendlichen Differenz, da die Teilbarkeit nicht mehr von einer Substantialität unterbrochen wird. Entsprechend will dieses Denken aquatisch sein, eher in Begriffen von Kraft und Energie verfahren, wodurch jede Differenz endlos differenzierbar wird.

Man könnte dies mit den sogenannten Fraktalen – auf Selbstähnlichkeit beruhende und geradezu unendlich Komplexe Figuren – vergleichen, ein Versuch zur Beschreibung natürlicher Formen in der Sprache der Mathematik. Mittels fraktaler – angelehnt an das Wort *fractus*, gebrochen – Mengen kann beispielsweise eine zerklüftete Küstenlinie beschrieben werden, wobei diese letztlich weniger eine feste und definierbare Form darstellt, als vielmehr eine Virtualität. Denn will man als Ameise diese Strecke ablaufen, zeigen sich stets neue Strukturen und eine ungeahnte Vielfalt kommt zum Vorschein. Bei Benoît Mandelbrot klingt dies wie folgt:

291 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 84

„Es ist völlig klar, daß die Länge einer Küstenlinie mindestens gleich dem Abstand zwischen ihrem Anfangs und ihrem Endpunkt ist, gemessen auf einer Gerade. Eine typische Küstenlinie ist jedoch unregelmäßig und schlängelt sich [...]. Das Resultat ist außerordentlich seltsam: Die Länge der Küstenlinie erweist sich als ein undefinierbarer Begriff, der einem durch die Finger gleitet, wenn man ihn fassen will.“²⁹²

Das Prinzip ist einfach, desto genauer man hinsieht, desto unklarer, komplexer und zugleich reicher wird das Gegebene. Das ist auch der Ausgangspunkt des transzendentalen Empirismus, eine neue Form der Unendlichkeit und somit eine empirische oder immanente Transzendenz. Das unendlich kleine, die Virtualität – als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis – ist somit transzendental, jedoch – aufgrund der Umkehrung des Erkenntnisweges gegenüber dem Idealismus – nicht im eigentlichen Sinne transzendent. Entgegen der empirisch-transzendentalen Dublette, die beispielsweise von der vermeintlichen Eindeutigkeit des Körpers – begriffen als endlich und in der Reflexion auf den Tod – auf die Positivität eines davon ausgehenden Wissens schließt, soll der transzendente Empirismus von der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit der Welt und des Körpers, gedacht als freie Differenz, zu einer ständigen Offenheit der Erkenntnis führen. Transzendent wäre für Deleuze in diesem Sinne erst die Eindeutigkeit, mit der ein Ding oder eine Empfindung gefasst wird, sobald sie sich expliziert, Identität und Bewusstsein erlangt. Somit wäre das Transzendente, der unscharfe Hintergrund als Ausgangspunkt des Denkens, erst erfasst, wenn es neue Transendenzen – im Sinne empirischer Eindeutigkeiten – produziert, die jedoch schlicht eine Verknappung bedeuten würden.

Dennoch soll das Virtuelle selbst nicht rein abstrakt und der Anschauung vollkommen entzogen sein, weshalb Deleuze stets seine sozusagen volle Realität betont. Und vergleichbar ist diese Annahme abermals mit der Länge der Küste, die zwar selbst nicht definierbar ist, da jeder Teil bei genauerer Betrachtung sofort in weitere Teile zerfällt und eine Beschreibung verhindert, wenngleich sie dennoch vollständige Anwesenheit besitzt. Auf der Ebene des Bewusstseins und mit Verweis auf eine reine und dennoch uneinholbare Vergangenheit – wie er sie bei Marcel Proust und dessen Suche nach einer letztlich imaginären Kindheit in Combray als Ausgangspunkt für ein unerschöpfliches Thema entdeckt – formuliert Deleuze diese Denkfigur wie folgt: „Wirklich, ohne aktuell zu sein, und ideell, ohne abstrakt zu sein.“²⁹³

Ein weiterer wichtiger Punkt betreffend die Virtualität ist für Deleuze dann auch deren *Aktualisierung*. Denn sobald die Virtualität – beispielsweise ein Affekt, der nach Deleuze vollkommen a-subjektiv ist – durch ein Bewusstsein expliziert wird – ein eindeutiges Gefühl und

292 Mandelbrot B. Benoît, *Die fraktale Geometrie der Natur*, S. 37

293 Deleuze, *Henri Bergson*, S. 46f.

dessen Erklärung – verliert sie ihren problematischen Charakter, den sie letztlich jedoch niemals abzuschütteln vermag. Wo bei Foucault die Leere der Sprache also ein uneinholbares und zentrifugales Außen bildet, findet sich bei Deleuze ein Virtuelles, das als steter Überschuss in Erscheinung tritt, denn es ist nicht explizierbar und dennoch insistiert es in jeder Aktualisierung. Deleuze betont diese Differenz zwischen dem Virtuellen und seinen Aktualisierungen, sogar eine absolute Differenz, wobei implizit auch eine Identität mitgedacht werden muss, eine Form der Kommunikation und Verbindung, denn sonst bliebe alles – wie sich bei Hume gezeigt hat – letztlich nur formloses Rauschen. Diese stets mitgedachte Einheit zwischen der Virtualität und seiner Aktualisierung veranschaulicht beispielsweise das Verhältnisses, welches ein Problem zu seinen Lösungen unterhält:

„[D]ie Aktualisierung des Virtuellen [vollzieht sich] stets über Differenz, Divergenz oder Differenzierung. Die Aktualisierung bricht mit der Ähnlichkeit als Prozeß ebenso wie mit der Identität als Prinzip. Niemals ähneln die aktuellen Terme der Virtualität, die sie verkörpern. [...] Das Virtuelle besitzt die Realität einer zu erfüllenden Aufgabe, nämlich eines zu lösenden Problems; das Problem ist es, das die Lösungen ausrichtet, bedingt, erzeugt, diese aber ähneln nicht den Bedingungen des Problems.“²⁹⁴

Deleuze entwickelt anhand der Struktur einer klaren und zunächst eindimensional erscheinenden Frage, die auch mit einem mathematischen Problem vergleichbar ist, eine paradoxe Form der Beziehung: Die Lösungen ähneln nicht der Fragestellung, der sie sich verdanken und dennoch verdanken sie sich nur ihr. Das Viele, die Pluralität, verdankt sich dem Einen, jedoch determiniert das Eine nicht die Form des Vielen. Es gibt folglich einen Bruch zwischen der Virtualität und der Aktualität – ein Prozess, der „die Lösung als etwas Jähes, Gewaltames, Revolutionäres explodieren läßt“²⁹⁵ – und dennoch unterhalten diese beiden eine irreduzible Beziehung. Die Forderung nach einer freien Differenz, die sich bruchhaft und spontan der Einheit eines virtuellen Hintergrundes verdankt, steht somit im Zentrum dieses Denkens. Dennoch betont Deleuze stets, dass es sich bei der Virtualität nicht um ein zu verwirklichendes Mögliches handelt, eine schlichte Modalität, die zuletzt doch nur eine zufällige Variation eines bereits definierten Wirklichen vermittelt der Ähnlichkeit beschreibt²⁹⁶, sondern eben um eine Aktualisierung, welche Einheit und Differenz in all ihrer Radikalität zugleich zu denken gestatten soll:

„Warum ist die Differenzierung eine 'Aktualisierung'? Weil sei eine Einheit und vorgängige, virtuelle Totalität voraussetzt, die sich entlang von Differenzierungslinien aufspaltet, in denen sich

294 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 268

295 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 242

296 Vgl. Deleuze, *Henri Bergson*, S. 124. „In Wahrheit gleich nicht das Wirkliche dem Möglichen, sondern das Mögliche dem Wirklichen, und zwar weil es vom einmal fertigen Wirklichen wie ein Abziehbild abgezogen wurde: ein willkürlicher Extrakt, ein steriles Doppel des Wirklichen.“

aber Einheit und fortbestehende Totalität noch durchweg bekundet.“²⁹⁷

Das Mögliche ist einerseits abgeleitet und es verschwindet, oder ist Nichts, wenn es nicht in irgend einer Form auch verwirklicht ist, das Virtuelle hingegen bildet ein stets vollständig anwesendes Potential, das zudem in jeder Aktualisierung uneingeschränkt präsent bleibt. In diesem Zirkel ist folglich stets ein Mangel des Ausdrucks impliziert, der jedoch auf einen Überschuss verweist, die Lösungen sind nie endgültig, worin sich der Reichtum einer guten Frage zeigt. Auch wenn die Aktualität des Virtuellen, „eine einfache Einheit und Totalität“²⁹⁸ – bei Foucault die Forderung nach der undifferenzierten Einheit einer unmittelbaren Totalität – bei Deleuze implizit durchaus angestrebt scheint, an sich ist die Virtualität, wie bereits der Name impliziert, insistierender Ermöglichungsgrund und absolutes Außen zugleich. Deleuze fordert als Ausgangspunkt des Denkens folglich ein fundamentales Außen, das nur vermittels der Differenz zu kommunizieren vermag, wenngleich die Einheit dadurch nicht aufgelöst werden soll. Entsprechend verdankt sich auch bei Deleuze die Differenz einem Dazwischen, einer Leere die den Raum für Veränderung öffnet. Diese dionysische Virtualität um der Freiheit Willen wird im Denken Deleuzes oft betont. Jedoch impliziert das Virtuelle eben auch eine Identität, um der Verbundenheit und Einheit Willen und dazu schreibt Alain Badiou:

„Das Virtuelle ist das Sein selbst des Seienden, bzw. das Seiende als Sein. Denn das Seiende ist nur eine Modalität des Einen und das Eine *ist* die lebendige Produktion seiner Modi. Man darf niemals – das ist laut Deleuze die 'einzige Gefahr' – das Virtuelle mit dem Möglichen verwechseln.“²⁹⁹

Was zunächst einmal nach der bereits bei Foucault angesprochenen ontisch-ontologischen Differenz Heideggers klingt, darf dennoch nicht als Bezug zu einem transzendenten Außen begriffen werden. Da der Empirismus alles auf der Ebene der Immanenz ansiedelt, auch das Sein als entsprechende Virtualität, sind letztlich auch die Modi wieder Teil des Ganzen und nicht mit der Abhängigkeit und Sekundarität des untergeordneten Zufalls gleichzusetzen. Es geht Deleuze demnach um ein Sein, das einerseits stets vollständig realisiert ist, also keinen Mangel kennt, und andererseits in seinen Aktualisierungen eine *unvorhersehbare* Produktivität bekundet. Der transzendente Empirismus, der, um der Einheit Willen jedwede Form der Ähnlichkeit hinter sich lassen will, erweist sich aufgrund dieser Struktur jedoch als durchweg paradox und geradezu undenkbar. Die Intention hingegen, die hinter diesem Konzept steht, ist weit eher nachvollziehbar. Wie bereits bei Foucault angesprochen, verdankt sich der formlose Hintergrund der Forderung nach einer freien Differenz, die einzig möglicher Ausgangspunkt für eine *creatio ex nihilo* ist, für das wahrhaft Neue:

„Die Aktualisierung, die Differenzierung ist in diesem Sinne [nicht durch die Ähnlichkeit

297 Deleuze, *Henri Bergson*, S. 120

298 Deleuze, *Henri Bergson*, S. 121

299 Badiou Alain, *Deleuze. 'Das Geschrei des Seins'*, S. 70

vermittelt] stets eine wirkliche Schöpfung.“³⁰⁰

Wobei für Deleuze nicht das Nichts den Hintergrund bildet, dem sich das reine Chaos verdanken würde, sondern eben die Virtualität, die das Eine bewahren will, während sie zugleich mittels der in diesem Zuge eingeführten Unendlichkeit die widersprüchlichen Effekte zu umschiffen versucht, die sich bei Hume noch aus der Annahme kleinster Teilchen – eine endliche und somit bestimmte oder zumindest potentiell abschließend bestimmbare Differenz – und deren möglicher Relation ergeben. Um also die – notwendigerweise – formlose Einheit und eine Differenz, die sich dennoch diesem Ursprung verdanken soll in Einklang zu bringen, greift Deleuze auf ein Prinzip zurück, das er mit der Idee der Univozität in Verbindung sieht. Und hier verschränkt sich das Seiende selbst mit dem Sein, denn das Virtuelle ist nichts ohne seine Aktualisierung, die Aktualisierung hingegen ist stets ein freier Verweis auf die Einheit des Virtuellen:

„Die Indifferenz hat zwei Aspekte: den undifferenzierten Abgrund, das schwarze Nichts, das unbestimmte Lebewesen, in dem alles aufgelöst ist – aber auch das weiße Nichts, die wieder ruhig gewordene Oberfläche, auf der unverbundene Bestimmungen wie vereinzelte Glieder treiben, Kopf ohne Hals, Arm ohne Schulter, Augen ohne Stirn. Das Unbestimmte ist völlig indifferent, ebenso unbestimmt aber sind frei treibende Bestimmungen im Verhältnis zueinander. [...] Stellen wir uns aber anstatt eines Dinges, dass sich von einem anderen unterscheidet, etwas vor, das sich unterscheidet – und doch unterscheidet sich *das*, *wovon* es sich unterscheidet, nicht von ihm. Der Blitz zum Beispiel unterscheidet sich vom schwarzen Himmel, kann ihn aber nicht loswerden, als ob er sich von dem unterscheidet, was sich selbst nicht unterscheidet. Man könnte sagen, der Untergrund steige zur Oberfläche auf, bleibe aber weiterhin Untergrund.“³⁰¹

Das schwarze Nichts, die Leere als Chaos, ist nach Deleuze also nur eine Möglichkeit die reine Differenz, die zugleich Indifferenz ist, zu denken. Es gibt aber auch das weiße Nichts, eine Form der Indifferenz, die zugleich ein insistieren verspricht, eine Anwesenheit, die sich weder von den Brüchen vertreiben lässt, noch im blinden Nichts der Kommunikationslosigkeit versinkt. Letztlich ist es nach Deleuze die reine Differenz, die ohne Bezugspunkt ihre Einheit in der Indifferenz findet, während die bestimmte Differenz, wie beispielsweise bei Hume, stets einen Bezugspunkt, eine bestimmte Einheit und Identität voraussetzt und erst in deren Schlepptau erscheint das kommunikationslose Chaos oder die Abhängigkeit als Gefahr. Die sich an dieser Stelle aufdrängende Frage also lautet: Wie lässt sich das Unbestimmte gleichermaßen als Einheit und Differenz denken. Die *Univozität*, die das Bild der Stimme aufgreift um diesen Sachverhalt zu schildern, fordert nichts anderes:

300 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 268

301 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 49

„Die Univozität meint: Univok ist das Sein selbst, äquivok ist das, wovon es sich aussagt. [...] Ein und dieselbe Stimme für all das Viele, das tausend Wege kennt, ein und derselbe Ozean für alle Tropfen, ein einziges Gebrüll des Seins für alle Seienden.“³⁰²

Und nicht anders verhält es sich mit dem Virtuellen des transzendentalen Empirismus. Der Blitz, als absolut unvorhersehbares Ereignis, als Aktualisierung des Himmels, ist in keinster Form identisch mit seinen Bedingung, dem transzendentalen Feld, und doch verdankt er ihm alles. Wo also bei Hume noch zwei Ereignisse sich schweigend anlotzen, beispielsweise der Stoß mit dem Billardqueue und die Bewegung der Kugel³⁰³, kann man bei Deleuze letztlich von einem Ereignis sprechen, in dem sich Differenz ereignet, die Welt als „*Eventum tantum*“³⁰⁴. Die Welt als reine und aquatische Immanenz bildet so den Einheit gebenden Rahmen – das uneinholbare Transzendente, das bei Foucault eher inhaltslose Leere ist, dem blinden Fleck der Reflexion, der Sprache oder dem Tod geschuldet – für die Differenz der unvorhersehbaren Ereignisse und deren Einheit. Bei Deleuze sind die Wolken des Himmels der Raum in dem das Neue, der Lichtschlag entsteht und doch bleibt dieser gleichermaßen Teil des Himmels, egal wie sehr er sich auch von ihm unterscheiden mag: Frei, absolut neu, plötzlich, unerwartet, unvorhersehbar und Eines zugleich, das zumindest fordert die Theorie. Ein undifferenzierter Hintergrund, Rauschen und Indifferenz, dem sich spontane Strukturen verdanken, die selbst wiederum keine reine Differenz zu ihrem Ursprung vollständig definiert. Die Gestalten des Wahnsinns und die Prozesse der Ausschließung bei Foucault, die einer undifferenzierten Einheit entsteigen, scheinen diesem Blitz zumindest strukturell noch durchaus verwandt.

Deleuzes Denken verlässt also den Raum der Identität, der das Mögliche immer als im Nachhinein absehbar entlarvt und damit verändert sich auch der zu Grunde liegende Zeitbegriff. Diesen wiederum findet Deleuze bei Henri Bergson, der in *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist* eine Form der Verzeitlichung entwickelt, die nicht mehr das Sukzessive der Differenz betont, sondern die Koexistenz als Ausdehnung. Der Begriff der Dauer, das Zentrum seiner Philosophie, entspricht dabei zunächst einem bewahren der Vergangenheit, einer „reinen Erinnerung“³⁰⁵, die stets Hintergrund einer jeden Handlung ist. Innerhalb der Zeit verhält sich dieses Gedächtnis dann wie ein Kegel:

„Wenn ich die Totalität der in meinem Gedächtnis angehäuften Erinnerungen durch einen Kegel S A

302 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 376f.

303 Vgl. Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, S. 45. „Wir bilden uns ein, wenn wir plötzlich in die Welt gestellt worden wären, so hätten wir von Anfang an darauf schließen können, daß eine angestoßene Billardkugel einer anderen Bewegung vermitteln würde, und daß wir nicht diesen Vorgang hätten abzuwarten brauchen, um darüber mit Sicherheit etwas auszusagen.“

304 Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 223

305 Vgl. Bergson Henri, *Materie und Gedächtnis*, S. 125

B darstelle, so bleibt seine Basis A B, die in der Vergangenheit liegt, unbewegt, während die Spitze S, welche in jedem Moment meine Gegenwart bezeichnet, unaufhörlich vorwärts geht [...].³⁰⁶

Die Dauer, die primär als Beharrlichkeit verstanden wird, durchmisst so unaufhörlich das Neue, während sie zugleich – als Aktualisierung des Virtuellen – den Bezug zur – eigentlich reinen, also uneinholbaren und somit letztlich imaginären – Vergangenheit bewahrt. Dazu Ralf Krause:

„Die aktuelle Gegenwart erweist sich als Kulminationspunkt oder Kontraktionsspitze der reinen Vergangenheit, in der sämtliche vergangenen Eindrücke auf verschiedenen Ebenen, in unterschiedlichen Verdichtungsgraden (Bergsons Kegel) gespeichert sind. Weil die Wahrnehmungsprozesse unmerklich und unbewusst von Erinnerungsbildern durchsetzt sind, partizipieren die Kontraktionsleistungen (gewohnheitsmäßige Automatismen [...]) am Virtuellen, das aber insbesondere dann aufgerufen wird, wenn die Verarbeitung eines aktuellen Eindrucks problematisch wird. Daran zeigt sich nach Bergson die Freiheit des Geistes [...].“³⁰⁷

Die Dauer ist demnach virtuelle Kontinuität und dennoch ereignet sich in ihr das Diskontinuierliche, denn durch einen neuen Eindruck kann auch die Vergangenheit Neues hervorbringen, weshalb sie sich niemals als ein für allemal strukturiert, eindeutig oder abgeschlossen erweist. Psychologisch gesprochen: Das Gedächtnis bewahrt die Spuren des Erlebten, virtuell und unbewusst, sie bilden den ständigen Hintergrund, auf dem sich jedoch spontane Handlungen abzuzeichnen vermögen. Dazu schreibt Erik Oger:

„Der Sprungweise Ablauf wird von qualitativen Änderungen bestimmt, die unberechenbar und nicht voraussagbar sind. Die Zukunft liegt nicht im Heute verfaßt und kann aus diesem nicht erschlossen werden. [...] Den Impuls zu einer immer stärker zunehmenden Diversifikation und Differenzierung nennt Bergson 'Lebensschwungkraft' (*élan vital*). Sie ist eine einfache Wirklichkeit, die sich veräußerlicht und 'verkompliziert'. Sie ist eine Einheit und Totalität, die sich verteilt und differenziert. Bergson versucht diese Tendenz zu einer 'zunehmenden Zerlegung und Zweiteilung' in zahlreichen Bildern, wie etwa 'Explosionskraft', 'Zersplitterung', 'Feuerwerk' [...] zu fassen. [...] Es handelt sich jetzt also nicht mehr in erster Linie um ein bewahrendes Sammeln des Bestehenden in einer Innerlichkeit, sondern eher um ein in alle Richtungen – von sich weg – schenkendes Schöpfen des Neuen.“³⁰⁸

Deleuze wird in dem Buch *Henri Bergson* ebenfalls den Begriff der Dauer in den Blick nehmen, wobei er dazu auf die quantitative Homogenität des Raumes – der in der „reinen Wahrnehmung“³⁰⁹

306 Vgl. Bergson, *Materie und Gedächtnis*, S. 147

307 Krause Ralf, *Deleuze. Die Differenz im Denken*, S. 188f.

308 Oger Erik, *Dauer und Leben*, in: Bergson, *Materie und Gedächtnis*, S. XXI

309 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, S. 64. „Damit wäre unsere Schlußfolgerung bestätigt []: daß wir in der reinen Wahrnehmung wirklich außer uns versetzt werden und daß wir dabei die Realität des Gegenstandes in einer unmittelbaren Anschauung erfassen.“

mechanisch wiederholt und deshalb Kopräsenz (Gleichzeitigkeit) und Differenz (Diskontinuität) darstellt, die jedoch nur einen graduellen Unterschied (quantitative Homogenität) bedeutet, lediglich Variation des Gegebenen ist, da die Materie zunächst kein Gedächtnis hat³¹⁰ – eingeht, um gleichzeitig eine Heterogenität zu betonen, die einen qualitativen Sprung erlaubt, dies jedoch erst in der Perspektive einer bewahrenden Zeit:

„Nehmen wir ein Stück Zucker: Es hat eine räumliche Gestalt; wir würden aber bei dieser Betrachtungsweise immer nur graduelle Unterschiede zwischen diesem Zucker und jedem anderen Ding erfassen. Aber ihm eignet auch eine Dauer, ein Rhythmus und eine Seinsweise in der Zeit, die sich auflöst, zu erkennen gibt und deutlich macht, worin dieser Zucker wesentlich nicht nur von anderen Dingen, sondern hauptsächlich und vor allem von sich selbst verschieden ist. Diese Veränderung, die mit dem Wesen der Substanz einer Sache in eins geht, bekommen wir dann in den Blick, wenn wir sie in Begriffen der Dauer denken. Unter diesem Gesichtspunkt hat Bergsons berühmter Ausspruch: 'Ich muß das Schmelzen des Zuckers erst abwarten' noch eine über den Textzusammenhang hinausgehende Bedeutung. Er bedeutet, daß mich meine eigene Dauer, wie ich sie beispielsweise ungeduldig wartend erlebe, auf die Spur einer anderen Dauer führt, auf andere Rhythmen, die von den meinigen wesentlich verschieden sind. Immer ist die Dauer der Ort und der Hintergrund von Wesensunterschieden, sogar das Gesamtfeld von Vielheiten; es gibt nur Wesensunterschiede innerhalb der Dauer – während der Raum lediglich der Ort, die Umgebung und das Gesamtfeld gradueller Unterschiede ist.“³¹¹

Voilà, schon ist der Zucker Eines und Vieles zugleich. Gradueller Unterschied und somit Identität im Raum und Differenz in Form eines qualitativen Sprungs in der Zeit, den das Bewusstsein bei seiner Betrachtung erfährt. Ein weiterer Schritt wird jedoch sein, diesen qualitativen Sprung des Bewusstseins nicht mehr nur als Gegensatz zur quantitativen Variation der Dinge zu begreifen. Bergsons Methode, die eine solche Einsicht bereitstellen soll, verfährt nach Deleuze in zwei Schritten. Zunächst sollen die Begriffe Raum und Zeit, beziehungsweise Materie und Gedächtnis, klar voneinander geschieden werden, da deren Vermengung sie im unklaren belässt und Verwirrung stiftet. Dadurch wird der Raum innerhalb der reinen Wahrnehmung – ohne Gedächtnis – als besagte Koexistenz und Variation und die Zeit – die durch eine Vermengung mit der vulgären Vorstellung vom Raum zunächst als reine Sukzession begriffen wird – als Dauer und qualitatives Gedächtnis begriffen:

„[Der Raum ist] eine Vielheit der Äußerlichkeit, der Gleichzeitigkeit, des Nebeneinandens, der

310 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, S. 222. „Daß die Materie sich nicht der Vergangenheit erinnert, liegt daran, daß sie die Vergangenheit unaufhörlich wiederholt, daß sie, der Notwendigkeit unterworfen, eine Reihenfolge von Augenblicken entrollt, deren jeder dem vorhergehenden gleichwertig ist und aus ihm abgeleitet werden kann: so ist ihre Vergangenheit in Wirklichkeit mit ihrer Gegenwart gegeben.“

311 Deleuze, *Henri Bergson*, S. 46f.

Ordnung, der quantitativen Differenz, des graduellen Unterschieds, eine numerische Vielheit, die diskontinuierlich ist und aktuell. [...] [Die reine Dauer] ist eine innere Vielheit, ein Vielheit des Nacheinanders, der Verschmelzung, der Organisation, der Heterogenität, der qualitativen oder Wesensunterschiede, eine Vielheit, die virtuell und kontinuierlich ist und nicht auf das Numerische zurückgeführt werden kann.“³¹²

Der Raum oder die Materie und die Zeit als Dauer sind demnach voneinander unterscheidbar und ihre Dualität gründet darin, dass ersteres eine *numerische Vielheit* ist, die nur graduell variiert, während das Gedächtnis einer *qualitativen Vielheit* entspricht, die wesentlich dem Subjekt zukommt. Somit werden erst durch das Subjekt die vereinzelt und losen Eindrücke, die kleinen Perzeptionen, zu einem bestimmten Gefühl kontrahiert beziehungsweise in einem Gefühl aktualisiert und die Differenz ergibt sich in dieser Perspektive der Dauer. In einem weiteren Schritt wird Bergson diesen Dualismus jedoch wieder aufzuheben versuchen, denn die Materie bildet schließlich das Fundament für die qualitativen Unterschiede:

„Was ist denn überhaupt eine Empfindung? Sie ist die Operation, die Trillionen von Schwingungen einer rezeptiven Oberfläche kontrahiert. Das ist der Ursprung der Qualität, die nichts anderes als kontrahierte Quantität ist. Das heißt doch aber, daß uns der Begriff der Kontraktion (oder Spannung) das Mittel an die Hand gibt, die Dualität von homogener Quantität/heterogener Qualität hinter uns zu lassen und von der einen wie der andern zu einer stetigen Bewegung überzugehen. Wenn es aber umgekehrt wahr ist, daß die Gegenwart, von der aus wir uns in die Materie einschalten, die höchstkontrahierte Vergangenheitsstufe ist, dann ist die Materie wiederum gleichsam eine unendlich ausgebreitete und spannungslose Vergangenheit (so spannungsarm, daß das vorherige verschwunden sein kann, wenn das folgende auftaucht). Hier stellt sich also heraus, daß die Idee der Abspannung – oder Ausdehnung – die Dualität von Unausgedehntem und Ausdehnung übersteigt und uns die Mittel an die Hand gibt, von einem zum anderen überzugehen.“³¹³

Eigentlich stehen Materie und Gedächtnis, Leib und Seele, sich nach Bergson entsprechend nicht gegensätzlich oder gleichgültig gegenüber und damit ist es auch kein Widerspruch, dass die heterogene Qualität (Dauer und qualitativer Sprung) sich der homogenen Quantität (Gleichzeitigkeit und gradueller Unterschied) verdankt³¹⁴:

312 Deleuze, *Henri Bergson*, S. 54

313 Deleuze, *Henri Bergson*, S. 96f.

314 Vgl. Bergson, *Materie und Gedächtnis*, S. 217f. „Man braucht nur noch die Bewegung in den Raum und die Qualitäten in das Bewusstsein einzusperren und zwischen den beiden parallelen Reihen, die sich laut Hypothese nie treffen können, eine geheimnisvolle Wechselwirkung zu stiften: In das Bewußtsein verwiesen, wird die Empfindungsqualität ohnmächtig, sich die Ausdehnung wieder zu erobern. In den Raum verbannt, und zwar in den abstrakten Raum, wo es immer nur einen einzigen Augenblick gibt und wo alles immer wieder neu beginnt, verzichtet die Bewegung auf jene Solidarität von Gegenwart und Vergangenheit, welche ihr eigentliches Wesen ist.

„Es ist unleugbar, daß der Geist der Materie zuerst wie eine absolute Einheit einer wesentlich teilbaren Vielheit gegenübertritt, daß ferner unsere Wahrnehmungen sich aus heterogenen Qualitäten zusammensetzen, während doch das wahrgenommene Weltall in homogene und berechenbare Veränderungen zerfallen zu müssen scheint. Es stünden sich somit das Unausgedehnte und die Qualität auf der einen, Ausdehnung und Quantität auf der anderen Seite gegenüber. [...] Aber gerade weil wir den Dualismus bis zum Äußersten getrieben haben, hat unsere Analyse vielleicht seine widersprechenden Elemente frei gemacht. So könnte uns die Theorie der reinen Wahrnehmung einerseits, des reinen Gedächtnisses andererseits die Wege bereiten zu einer Annäherung zwischen dem Unausgedehnten und dem Ausgedehnten, zwischen Qualität und Quantität. [...] Wenn [...] unsere Wahrnehmung ein Teil der Dinge ist, dann partizipieren die Dinge an der Natur unserer Wahrnehmung. Die Materielle Ausdehnung ist nicht mehr und kann nicht mehr sein die zusammengesetzte Ausdehnung des Mathematikers; sie ähnelt vielmehr der unteilbaren Extension unserer Vorstellung.“³¹⁵

Somit eignet „den Dingen wirkliche Dauer“³¹⁶ und es giebt ein „fließende[s] Universum“³¹⁷, wodurch eine Vereinigung innerhalb der reinen Wahrnehmung möglich wird:

„Nun, wir haben nachgewiesen, daß die reine Wahrnehmung, der niedrigste Grad des Geistes – der Geist ohne Gedächtnis –, an der Materie, wie wir sie verstehen, wirklich teilnimmt. Gehen wir noch weiter: Das Gedächtnis tritt nicht auf wie eine Funktion, von der die Materie keine Ahnung hätte und die sie nicht schon auf ihre Art nachahmte.“³¹⁸

Dadurch ergibt sich jenseits der Dualität jedoch kein Monismus³¹⁹, denn das wesentliche der Dauer liegt gerade in ihrer Virtualität, weshalb sie als ständiger Hintergrund – kosmisches Gedächtnis³²⁰ beziehungsweise Gedächtnis des Geistes – stets zur wirklichen Veränderung, wie sie der qualitative Sprung oder die Offenheit der Erfahrung beschreibt, fähig ist. Die Quantität bildet den Hintergrund,

Und da Qualität und Bewegung, diese beiden Seiten der Wahrnehmung, sich in das gleiche Dunkel hüllen, wird der Wahrnehmungsvorgang, in dem ein in sich eingeschlossenes und dem Raume entfremdetes Bewußtsein übersetzten soll, was im Raume vor sich geht, zum Geheimnis. – Räumen wir dagegen jede vorgefaßte Idee des Auslegens oder des Messens aus dem Wege, stellen wir uns direkt der unmittelbaren Wirklichkeit gegenüber, so finden wir keinen Unterschied, nicht einmal eine wirkliche Grenze zwischen der Wahrnehmung und dem wahrgenommenen Ding, zwischen der Qualität und der Bewegung.“

315 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, S. 176f.

316 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, S. 211

317 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, S. 210

318 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, S. 222

319 Vgl. Rogozinski Jakob, *Ohnmachten (Zwischen Nietzsche und Kant)*, in: Balke Friedrich, Gilles Deleuze.

Fluchtlinien der Philosophie, S. 85. „Jedesmal setzt die Bejahung einer differentiellen Vielheit eine substantielle Einheit des Vielen voraus. Doch wenn man versucht, der Differenzierung durch Polarisierung habhaft zu werden, erstarrt sie zum Gegensatz, und die polaren Dualitäten lösen sich am Ende ebenfalls in einem fundamentalen Monismus auf.“

320 Vgl. Oger, *Dauer und Leben*, in: Bergson, *Materie und Gedächtnis*, S. XX. „Nicht mehr eine psychische, sondern eine kosmische Dauer steht im Zentrum der Betrachtung. Nicht nur das Ich, auch die Welt außerhalb seiner – die Lebewesen, aber auch die materiellen Dinge – dauern.“

dem sich eine bestimmte Qualität verdankt, jedoch ist das Bewusstsein eben nicht absoluter Herr, reine Differenz gegenüber den Eindrücken die der Materie geschuldet sind. Das quantitative Rauschen und dessen Einheit soll so auch Differenz und Dauer des Bewusstsein begründen. Während im Skeptizismus die Dualität herrscht, die zwischen der reflexiven Assoziation und der Welt keine Verbindung zulässt, erweist sich bei Bergson die Dauer als offenes Prinzip, ein Virtuelles Ganzes, das sowohl der Materie als auch dem Gedächtnis zukommt:

„Der Mensch bringt also eine Differenzierung hervor, die für das Ganze von Gültigkeit ist, er verfolgt eine offene Richtung, die ein ihrerseits offenes Ganzes auszudrücken vermag.“³²¹

Dieses offene Ganze ist, jenseits der Dualität von Subjekt und Objekt, geradezu der heimliche Kern des Virtuellen, denn die Einheit, sowohl der Person als auch der Dinge und insbesondere deren Einheit, wird stets ausgedrückt, aktualisiert, jedoch, und das ist ebenso wesentlich, mittels einer echten Differenz, die den Menschen weder dem Materialismus preisgibt, noch seine Herrschaft über die Welt in einem abgehobenen Idealismus begründet. Was Deleuze demnach bei Bergson findet, ist dessen Versuch zur Überwindung der Dualität, ob von der Materie zum Geist oder umgekehrt und der Empirismus, der sich zunächst selbst noch als Kluft präsentiert, entdeckt seinerseits die Einheit als Ereignis:

„[W]enn das Ganze nicht bestimmbar ist, dann deswegen, weil es das Offene ist und die Eigentümlichkeit hat, sich unaufhörlich zu verändern oder plötzlich etwas Neues zum Vorschein zu bringen, kurz, zu dauern.“³²²

Hier zeichnet sich bereits ab, was Deleuze selbst später als Immanenz beziehungsweise als *Immanenzebene* bezeichnen wird. Die Immanenzebene ist dabei der Quantität vergleichbar, die als Einheit einer freien Differenz gedacht werden kann, jedoch innerhalb dieser Immanenz zeigen sich präindividuelle Singularitäten, die eine Einzigartigkeit jenseits der Ähnlichkeit und Abhängigkeit der Identität ausdrücken sollen. Und wieder ist es die Einheit eines undifferenzierten Hintergrundes, das präindividuelle, aus dem sich die Unnachahmlichkeit des Singulären, des Ereignisses schöpft:

„Als individuierende Differenz ist die Individuation ebenso Ante-Ego, Vor-Ich, wie die Singularität als differentielle Bestimmung präindividuell ist. Eine Welt unpersönlicher Individuationen und präindividueller Singularitäten – dies ist die Welt des MAN oder des 'sie', die nicht auf die alltägliche Banalität hinausläuft, eine Welt vielmehr, in der die Begegnungen und Resonanzen entstehen, letztes Gesicht des Dionysos, wahre Natur des Tiefen und des Ungrundes, der die Repräsentation übersteigt und die Trugbilder geschehen lässt.“³²³

Das Ur-Eine Nietzsches ist also in dieser Interpretation eher noch Ausgangspunkt von Differenz als

321 Deleuze, *Henri Bergson*, S. 134

322 Deleuze, *Das Bewegungs-Bild. Kino I*, S. 24

323 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 345

undifferenziertes Grau reiner Ekstase und die sich daraus ergebenden Differenzen und Individuationen sollen eben nicht das Man des alltäglichen – wie es Heidegger versteht – verkörpern, sondern präindividuelle *Singularitäten*, die weder aus dem unhinterfragten Konsens der Gesellschaft, noch aus einer determinierenden Persönlichkeit erschlossen werden können. Paradox ist dabei abermals, dass sich die freie Differenz und Einzigartigkeit nur aus dem undifferenzierten und a-personalen, dem präindividuellen ableiten lässt. Wie bereits bei Foucaults Epistemen verdankt sich die bestimmte Form auch hier einer fundamentalen Formlosigkeit und einer entsprechenden Spontanität. Jedoch lässt sich aus Sicht Deleuzes erst dadurch das Eine als Freiheit denken, das Ur-Eine als Offenheit und verantwortlich für die Welt der Trugbilder, die weder Abhängigkeit noch Ähnlichkeit erkennen lassen. Nach Deleuze ist das letzte Gesicht des Dionysos folglich die Einsicht in einen undifferenzierten Abgrund, dem sich jedoch die Welt der Trugbilder – nicht der Abbilder und deren transzendent vermittelte Einheit – verdankt. Und die Trugbilder selbst sind Aktualisierungen, da sie als singuläre stets den Bezug zum Virtuellen bewahren. Damit folglich das Singuläre nicht selbst wieder eine Identität, eine geschlossene Einheit bildet, bedarf es einer sogenannten „Gegen-Verwirklichung“³²⁴, die den Kontakt zum präindividuellen wieder herstellt. Denn sonst bliebe der Blitz womöglich tatsächlich erstarrt am Himmel stehen und die Trugbilder würden nicht einmal mehr als solche erkannt werden können, sie könnten keinen Kontakt mehr zu einer Ganzheit unterhalten.

Die Immanenzebene wie sie Deleuze versteht, als Virtualität oder Dauer einer präindividuellen Singularität, fasst die wesentlichen Aspekte dieses transzendentalen Empirismus dann noch einmal zusammen:

„Was ist ein transzendentes Feld? Es unterscheidet sich von der Erfahrung, sofern es nicht auf ein Objekt verweist und nicht einem Subjekt zugehört (empirische Vorstellung). Darum stellt es sich als reiner a-subjektiver Bewusstseinsstrom dar, als unpersönliches, prä-reflexives Bewusstsein, als qualitative Dauer des ichlosen Bewusstseins. Es mag seltsam erscheinen, dass sich das transzendente durch solche unmittelbare Gegebenheiten definiert: Man wird von transzendentalen Empirismus sprechen, und zwar im Gegensatz zu all dem, was die Welt des Subjekts und des Objekts ausmacht. [...] Das transzendente Feld definiert sich durch eine Immanenzebene und die Immanenzebene durch ein Leben. [...] Dieses indefinite Leben hat selbst keine Augenblicke, so nahe sie auch beieinanderliegen mögen, sondern nur Zwischen-Zeiten, Zwischen-Momente. Es bricht nicht herein und folgt nicht nach, sondern bietet die Unermeßlichkeit der leeren Zeit, in der man das Ereignis noch als künftiges und schon als Geschehenes sieht, und

324 Vgl. Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 222

zwar im absoluten eines unmittelbaren Bewusstseins.“³²⁵

Angesiedelt jenseits von Subjekt und Objekt verweist die Immanenzebene also auf die präindividuelle Singularität, da sie einerseits mit der quantitativen Einheit vergleichbar ist, die einem a-subjektiven Bewusstseinsstrom gleichkommt, beispielsweise dem grauen Himmel; und andererseits verdankt sich ihr jedwede Form von Einzigartigkeit, die sich als freie Individualität und Identität aktualisiert, jedoch ohne je darin vollständig begriffen zu sein. Dem Nicht-Individuellen, dem Nicht-Menschlichen, dem a-subjektiven Rauschen und dessen Einheit verdankt sich so das Individuelle und das einzigartige des Menschseins. Als Beispiel dafür nennt Deleuze „ein Lächeln, eine Geste, eine Grimasse, Ereignisse, die keine subjektiven Merkmale sind“³²⁶. Denn einerseits ist ein Lächeln ein Ereignis, das nur einem bestimmten Menschen zukommt. Andererseits kann es auch als präindividuelle Singularität verstanden werden, denn es verdankt sich schlicht dem Namenlosen, einem Leben, als offenes Prinzip, das gleichermaßen allem zukommt, noch bevor sich darin ein Ich aktualisiert. Vergleichbar ist dies nach Deleuze mit der Situation eines Sterbenden, der sich genau an dieser Grenze aufhält:

„Das Leben solcher Individualität verlöscht zu Gunsten des singulären Lebens, das einem Menschen immanent ist, der keinen Namen mehr hat, obwohl er sich mit keinem anderen verwechseln lässt. Singuläres Wesen, ein Leben...“³²⁷

Deleuze sucht im transzendentalen Empirismus folglich nach einer Perspektive, mittels derer die gesamte heterogene Vielfalt in all ihrer Freiheit gedacht werden kann ohne dafür das Verbindende, das transzendente Feld, die Virtualität und die Immanenzebene opfern zu müssen. Und die Zeit, wie er sie in der bergsonschen Dauer verstanden sieht, ist dafür weiterhin wesentlich. Das Ereignis als künftig und schon geschehen, in den Worten der Zeit ein „Noch nicht“ des „Immer schon“ Geschehenen, ist dann abermals vergleichbar mit der Vielfalt der Aktualisierungen einer letztlich imaginären Kindheit in Combray wie sie Proust umkreist. Und das Absolute eines unmittelbaren Bewusstseins, die Erinnerung der reinen Vergangenheit, die diesen Vorgang begleitet, geht ebenfalls auf Bergson zurück, denn jede spezifische Aktualisierung verdankt sich einem unmittelbaren Sprung in das Ganze der Dauer³²⁸. Auch wenn die Erinnerung zumeist die selben Geschichten erzählt, die Handlungen zumeist den selben Mustern der Erfahrung folgen, eigentlich ist das Reservoir unerschöpflich, virtuell und wenn man – ausgehend von den Herausforderungen der Gegenwart – springt, weiß man nie wo man landet und was man hervorholt. Oder anders

325 Deleuze, *Die Immanenz, ein Leben...*, in: Balke Friedrich, *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, S. 29f.

326 Deleuze, *Die Immanenz, ein Leben...*, in: Balke Friedrich, *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, S. 31

327 Deleuze, *Die Immanenz, ein Leben...*, in: Balke Friedrich, *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, S. 31

328 Vgl. Deleuze, *Henri Bergson*, S. 76. „Wir versetzen uns, sagt Bergson, erst einmal in die Vergangenheit im allgemeinen, und damit beschreibt er nichts anderes als den *Sprung in die Ontologie*. Wir springen wirklich ins Sein, ins Sein an sich, ins sein an sich des Vergangenen.“

ausgedrückt, ein transzendentaler Empirismus soll die Eindeutigkeit der Vergangenheit und die Leere der Zukunft zähmen, ohne jedoch dafür die Autonomie der Differenz zu opfern. Das Subjekt ist somit absolut spezifische Differenz und dennoch ist es auf einem a-subjektiven Boden beheimatet. Rölly schreibt dazu:

„Anstatt auf ein vorgegebenes Subjekt zu spekulieren, das aufgrund seiner abstrakten Selbstheit gezwungen ist, sich zu transzendieren, beginnt Deleuze umgekehrt ohne Rückgriff auf vorgängige Instanzen der Erfahrung ihre Selbstaktualisierung zu denken.“³²⁹

Das unbestimmte des Lebens, als vereinigendes Prinzip, korrespondiert so bei Deleuze stets mit dem Singulären und seiner Aktualisierung:

„Die von Deleuze vorgenommene Umstellung des Transzendentalen und Empirischen betrifft den klassischen Erfahrungsbegriff des Empirismus *und* der Transzendentalphilosophie. Die Sinnesdaten sind nicht länger als empirische Gegebenheiten aufzufassen, sondern als *transzendente Singularitäten*, die sich selbst strukturell bestimmen und aktualisieren. Die transzendentalen Strukturen lassen sich also nicht als bloße Möglichkeitsbedingungen einer vorausgesetzten Erfahrung begreifen. Vielmehr bestimmen sie die aktuelle Erfahrung, die sich als empirisches Resultat wesentlich von den ihr vorgängigen Synthesen unterscheidet. Mit Bezug auf Foucault wendet sich Deleuze gegen den bloßen *Abklatsch* des Transzendentalen vom Empirischen, wonach von der Erfahrung banaler Rekognitionsakte ausgegangen wird, um ihre allgemeinen Gesetzmäßigkeiten zu rekonstruieren, die von Rechts wegen objektive und notwendige Geltung in Erkenntnisfragen beanspruchen.“³³⁰

Vergleichbar dem Dionysischen, das bei Foucault spontane Strukturen innerhalb einer genealogischen Perspektive eröffnet, analysiert und erweitert Deleuze also den Empirismus und findet in der Virtualität ein Mittel, das Ereignis zu transzendieren, jedoch geschieht dies – um keine neue Ebene der Transzendenz beschwören zu müssen – notwendigerweise auf der Ebene der Immanenz, genauer gesagt in einer Immanenzebene jenseits von Subjekt und Objekt. Diese Ebene, die Deleuze schlicht mit einem Leben – als a-subjektiver Bewusstseinsstrom – vergleicht, ist somit das einheitliche und zugleich offene Prinzip, aus dem sich die Differenzierungen schöpfen.

Erkenntnistheoretisch lässt sich bei Deleuze folglich die Hume Lektüre als ein erster Kontakt mit dem Empirismus und der Differenzphilosophie einordnen, wobei in der Folgezeit festgestellt werden kann, dass einige der wesentlichen Aspekte des Skeptizismus mittels Bergsons Zeitbegriff modifiziert werden. Der Kampf der Differenzen findet nun seinen Platz *in* einer Dauer, einem offenen Ganzen, das den stets virtuellen Hintergrund bildet. Wenn also bei Deleuze Dionysos

329 Rölly, Gilles Deleuze. *Philosophie des transzendentalen Empirismus*, S. 30f.

330 Rölly, Gilles Deleuze. *Philosophie des transzendentalen Empirismus*, S. 24

herrscht, als unpersönlicher Bewusstseinsstrom, formloses Rauschen, so regiert dennoch die Differenz, das Singuläre und Einzigartige, jedoch ohne dadurch das Ganze dem Chaos preiszugeben. Der transzendente Empirismus versucht genau diese Struktur zum Ausdruck zu bringen: Die Differenz und deren Einheit mittels der Formlosigkeit beziehungsweise eines offenen Ganzen.

Drei Jahre nach dem Buch über Bergson widmet sich Deleuze Spinoza und auch diese Auseinandersetzung kann als ein weiterer Versuch gelesen, Identität und Differenz zugleich und doch so kompromisslos als möglich zu denken. In dem Buch *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* wird dazu die spinozistische Substanzlehre betrachtet, in der Gott, der ebenfalls als offenes und immanentes Prinzip gedacht wird, den Raum für Veränderung darstellt. Dieses Buch steht zudem in enger Verbindung zu *Differenz und Wiederholung*, das bezeichnenderweise zeitgleich erscheint und wohl auch erst vor seinem spinozistischen Hintergrund verständlich wird. Dass die Differenz bei Deleuze nicht als reiner Assoziationismus zu verstehen ist, hat sich bereits gezeigt und im Folgenden soll diese Einschätzung noch um das Prinzip der Univozität, wie sie Spinoza formuliert, erweitert werden. Die Univozität, welche das Seiende zu subsumieren vermag, soll sozusagen die reine Vielheit Nietzsches mit dem Einen der spinozistischen Substanz versöhnen. Und hier könnte sich auch ein bereits erahnter Kreis schließen, denn Nietzsche selbst sieht in Spinoza einen unerwarteten Vorfahren und Verwandten, wie er seinem Freund Franz Overbeck euphorisch verkündet und ganz in diesem Sinne stellt dann auch Deleuze fest, dass erst Nietzsche und Spinoza, also Differenz und die Idee einer Einheit, dem Denken einen Weg weisen können³³¹.

1.3. Spinoza und die Univozität des Ausdrucks im Rahmen der Immanenz

Die Univozität, wie sie Deleuze bei Spinoza formuliert findet, harmoniert in weiten Teilen mit dem, was der transzendente Empirismus besagt, weshalb diese Theorie ihm wesentliches verdanken dürfte. In Spinozas *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt* wird Gott zunächst einmal als Substanz begriffen, die jedoch schon in Definition 6 den klassischen Rahmen einer solchen Vorstellung zu sprengen scheint:

„Unter Gott verstehe ich ein unbedingt unendliches Seiendes, d.h. eine Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Essenz ausdrückt.“³³²

Bereits an dieser Stelle lässt sich erkennen, dass die Substanz bei Spinoza sich in keiner eindeutigen

331 Vgl. Dittrich Christoph, *Weder Herr noch Knecht. Deleuzes Spinoza-Lektüren*, S. 10. Und Deleuze, *Unterhandlungen*, S. 197

332 Spinoza Baruch de, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, S. 5

Definition mehr erschöpft, denn substantiell an Gott und damit wesentlich ist, dass er sich nicht begrenzen lässt, dass er Ausdruck einer unbegrenzten Zahl Attribute ist, die zugleich seine ewige Essenz bilden. Der spinozistische Gott ist dadurch keiner einfachen Identität mehr verhaftet, die ihn einschränken würde oder berechenbar macht. Er besitzt unendliche Attribute und diese wiederum drücken sich in einer unendlichen Zahl von Modi aus:

„Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgen (d.h. Alles, was unter einen unendlichen Verstand fallen kann).“³³³

Gott ist folglich unendliche Attribute in unendlicher Ausprägung. Ausdehnung und Intelligibilität beispielsweise sind nur zwei der zahllosen Attribute Gottes und der Mensch, als ein bestimmter Modus, ist einerseits Ausdruck dieser Attribute und andererseits hat er nur vermittels dieser Attribute an der göttlichen Substanz teil. Wenn sich der Mensch Gott entsprechend als maximal intelligent und von maximaler Ausdehnung denkt, beispielsweise als kosmisches Bewusstsein, so begreift er Gott eben in den begrenzten Begriffen seiner möglichen Anschauungsformen und entsprechend wäre für Spinoza auch diese Vorstellung von Gott noch eine anthropomorphe.

Des weiteren definiert Spinoza Gott als der Notwendigkeit unterworfen, denn da er Vollkommenheit einschließt, wäre es schlicht sinnlos von ihm zu erwarten, er hätte eine Wahl. Dazu müsste er auch das Unvollkommene erst denken und schließlich wählen können, was der Idee des Absoluten widerspricht. Und entsprechend dieser Denkfigur definiert Spinoza auch die Freiheit im allgemeinen, denn sie ist stets mit einer bestimmten Natur verbunden, die folglich nur von andern Dingen beschränkt wird:

„Dasjenige Ding heißt frei, das allein aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus existiert und allein von sich her zum Handeln bestimmt wird; notwendig oder eher gezwungen dagegen dasjenige, das von einem anderen bestimmt wird, auf bestimmte und geregelte Weise zu existieren und etwas zu bewirken.“³³⁴

Aktivität, die keinen Widerstand kennt, ist frei, wennauch womöglich prädestiniert. Passivität, die das Wesen begrenzt oder verstellt, ist schlicht einem Widerstand geschuldet und führt zum erleiden und somit zum Leid. Was zunächst physikalisch anmutet, wird von Spinoza im dritten Teil, *Von dem Ursprung und der Natur der Affekte*, zu einer umfangreichen Ethik der Affektionen ausgeweitet, die zwischen Freude und Trauer, Lust und Unlust einen sozusagen natürlichen Weg zum Guten und zur Teilhabe an der göttlichen Substanz eröffnen soll:

„Der Sache nach ist [...] gut, was unser Tätigkeitsvermögen vermehrt oder fördert, dasjenige schlecht, was es vermindert oder hemmt; das Gute und Schlechte aber erkennen wir durch das

333 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, S. 41

334 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, S. 7

Gefühl der Lust oder Unlust, dessen wir uns bewusst werden.“³³⁵

Dabei ist der wesentliche Antrieb der jeweiligen Vermögen der sogenannte *conatus*, das Streben eines jeden „gemäß der ihm eigenen Natur im Sein zu verharren“³³⁶. Und diese Dauer, verstanden als Beharrlichkeit, als Macht zur spezifischen Existenz, eignet in vollem Umfang auch dem Menschen:

„Bezieht sich dieses Streben [des *conatus*] allein auf den Geist, wird es Wille genannt, bezieht es sich aber auf den Geist und zugleich auf den Körper, Trieb. Er, der Trieb, ist somit nichts anderes als genau die Essenz des Menschen, aus dessen Natur das, was der eigenen Erfahrung dient, notwendigerweise folgt; mithin ist der Mensch bestimmt es zu tun. [...] Aus all dem steht also fest, daß wir etwas weder erstreben noch wollen, weder nach ihm verlangen noch es begehren, weil wir es für gut halten; im Gegenteil, wir halten etwas für gut, weil wir es erstreben, es wollen, nach ihm verlangen und es begehren.“³³⁷

Der Mensch, ein Konglomerat aus Ausdehnung und Denken findet folglich im *conatus* seinen unverstellten Ausdruck und was ihm entspricht ist Objekt der unbedingten Bejahung. Nietzsches große Vernunft, die zwischen der Vermeidung von Schmerzen und der Steigerung von Lust changiert und im Willen zur Macht gipfelt, würde dem wohl zustimmen. Bei Spinoza handelt der Mensch zudem nicht nur gemäß seiner Natur wenn er versucht seine Essenz zu erhalten, sondern außerdem tugendhaft:

„Je mehr ein jeder danach strebt und dazu imstande ist, seinen eigenen Vorteil zu suchen, d.h. sein Sein zu erhalten, desto mehr ist er mit Tugend ausgestattet [...]“³³⁸

Wobei die vom *conatus* getriebene Affirmation der jeweiligen Vermögen auf der grundsätzlichen Annahme beruht, dass der Mensch auf diese Art nicht nur seine Teilhabe an der Substanz bekundet, sondern Ausdruck der Substanz selbst ist, die wiederum keine Widersprüche, keine gegensätzlichen oder sich hemmenden Vermögen, keine Vergänglichkeit und Zerstörung kennt, innerhalb derer entsprechend die Bejahung der (eigenen) Natur schlicht nicht schlecht sein kann. Dadurch stehen bei Spinoza auch die Menschen in der Gemeinschaft vermittelt durch die Selbst-Affirmation in keinem Gegensatz zueinander, denn die Körper steigern ihre Kraft und ihr Vermögen, wenn sie sich wechselseitig ergänzen, weshalb diesen gemeinsamen Vorteil zu suchen stets Aufgabe der Vernunft ist³³⁹. In Abwandlung zum hobbschen Primat des Naturzustandes, folgt für Spinoza sowohl in

335 Vgl. Deleuze, *Spinoza. Praktische Philosophie*, S. 102

336 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, S. 239

337 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, S. 243

338 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, S. 413

339 Vgl. Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, S. 434f. „Wenn jeder Mensch im höchsten Maße seinen eigenen Vorteil sucht, dann sind sich Menschen im höchsten Maße wechselseitig nützlich. Denn je mehr ein jeder seinen eigenen Vorteil sucht und sich selbst zu erhalten strebt, umso mehr ist er mit Tugend ausgestattet oder, was dasselbe ist, mit umso größerer Macht ist er ausgestattet, nach den Gesetzen seiner eigenen Natur zu handeln, d.h.

einem natürlichen als auch in einem ohnehin stets erstrebten vergesellschafteten Zustand:

„Der Mensch ist dem Menschen ein Gott.“³⁴⁰

Da der Mensch in der Natur nach Spinoza kein „Staat im Staat“³⁴¹ ist und zudem „nichts in der Natur [geschieht], was ihr selbst als Fehler angerechnet werden könnte“³⁴², verschwimmen auch die Grenzen zwischen Leib und Seele, beziehungsweise die Forderung nach einer Herrschaft des Geistes über den Körper³⁴³. Deren Parallelismus erlaubt Spinoza somit eine ethische Perspektive zu entwickeln, die den Körper als ebenso relevant begreift, wie die Freuden des Intellekts. Ausdehnung und Intelligibilität bleiben zwar unterscheidbar, zwei Attribute Gottes, jedoch ist bei Spinoza letztlich alles Teil einer allumfassenden Substanz, was deren Dualität von vornherein ausschließt:

„Was auch immer ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden.“³⁴⁴

Spinozas Ethik erlaubt folglich auch vom kleinsten und unbedeutendsten im Hinblick auf das Ganze zu sprechen. Ein solches Konzept ist jedoch einer ähnlichen Gefahr ausgesetzt, wie das formlose Eine oder der undifferenzierte Abgrund, denn selbst wenn sich aus der Perspektive Gottes alles verstehen oder nachvollziehen lässt, die Substanz selbst oder das Ganze ist nie zu begreifen. Dadurch ist ein solcher Pantheismus stets mit dem Verdacht eines gewissen Fatalismus konfrontiert, denn wenn alles göttlich ist, in Gott inbegriffen, bleibt eigentlich nur sich in Affirmation und Gelassenheit zu üben³⁴⁵. Die Formel Alles = Gott (Pantheismus) und die sich daran anschließende Formel Körper = Geist (Parallelismus) führen eben auch zur Implikation, dass eigentlich, aus dem Blickwinkel Gottes, alles Geschehene nicht nur vertretbar, sondern sogar gewollt ist. Jedoch sind es sowohl bei Deleuze als auch bei Spinoza eher ein Mangel an Verständnis oder die Einseitigkeit der Betrachtung – hier kann auch das *amor fati* Nietzsches angesiedelt werden³⁴⁶ – die zu einer leidenden oder anklagenden Perspektive führen. Die Welt als inakzeptabel und der Korrektur bedürftig wäre somit eher einer begrenzten/anthropomorphen Sicht und einer abstrakten Ethik

nach der Leitung der Vernunft zu leben.“

340 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, S. 435

341 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, S. 219

342 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, S. 221

343 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, S. 219 Der Leib-Seele-Dualismus führt nach Spinoza jedoch lediglich dazu, dass „wer die Schwäche des menschlichen Geistes besonders eloquent oder geschickt durchzuhecheln weiß, der wird für unvergleichlich gehalten“ und andererseits, „was der Körper kann, das hat bislang noch niemand bestimmt“. (Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, S. 229)

344 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, S. 31

345 Vgl. Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, S. 465. „Wer richtig weiß, daß alles aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt und gemäß den ewigen Gesetzen und Regeln der Natur sich ereignet, wird gewiß nichts finden, was Haß, Gelächter oder Verachtung verdient, noch wird er jemanden bemitleiden. Er wird vielmehr, soweit menschliche Tugend es erlaubt, streben, gut zu handeln, wie man sagt, und in Freude zu sein.“

346 Vgl. Nietzsche, KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 521. „Ich will immer mehr lernen, das Nothwendige an den Dingen als das Schöne sehen: – so werde ich Einer von Denen sein, welche die Dinge schöne machen. Amor fati: das sei von nun an meine Liebe! Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. Wegsehen sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Großem: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!“

geschuldet, gefolgt von einer entsprechenden Individuation und Kultur und genau diese Strukturen stellt Spinoza mittels der Affirmation entsprechend in Frage. Christoph Dittrich drückt eine solche Sicht bezogen auf Deleuze wie folgt aus:

„Den Glauben an die Welt versucht Deleuze auch in die Konzeption der Immanenzebene als All-Offenes, die das Unendliche nicht preisgibt, sondern aus unendlichen Bewegungen besteht, zu fassen, und es zeugt vom Impetus seiner Philosophie, dass er im 20. Jahrhundert in aller Fröhlichkeit ein Weltverständnis und -verhältnis vertritt, das vielfältige Spuren von Spinozas Pantheismus aufweist, wenn es nicht gar eine neue – unähnliche – Gestalt desselben ist.“³⁴⁷

Der Glaube an die Welt zwingt demnach zu einer Perspektive, die zunächst vielleicht nicht selbstverständlich ist. Spinozas Ethik, die eine göttliche und geradezu unmenschliche Ordnung zu bejahen versucht, beschreibt das Besondere, beispielsweise den Menschen, in erkenntnistheoretischer Hinsicht stets aus dem Blickwinkel der Substanz. Folglich ist jedwedes Gegebene einerseits in Gott, andererseits ist die Substanz eben unendliche Attribute und diese sind mittels der jeweiligen Modi ebenfalls in unendlicher Ausprägung gegeben:

„Besondere Dinge sind nichts als Affektionen der Attribute Gottes, anders formuliert Modi, von denen Gottes Attribute auf bestimmte und geregelte Weise ausgedrückt werden.“³⁴⁸

Diese Beschreibung erinnert jedoch weniger an eine deterministische oder fatalistische Hingabe, als vielmehr daran, dass die eine Substanz einem Virtuellen Hintergrund vergleichbar ist, der, selbst unbegrenzt, das besondere seiner Manifestationen – Aktualisierungen – umfasst. So wie die Dauer Bergsons ebenfalls eine offene Ganzheit bildet, innerhalb derer sich das Gegebene zwar abspielt, jedoch stets als Ereignis, die Einheit und Totalität als zentrifugales Feuerwerk. Und zudem lässt sich durch den pantheistischen Perspektivismus zugleich eine Umkehrung denken, denn das Eine kann stets nur aus dem Blickwinkel des Vielen betrachtet werden, ganz so wie das Viele erst aus der Sicht des Einen verständlich wird. Vergleichbar der Gegen-Verwirklichung, die das Singuläre zu jedem Zeitpunkt wieder auf das offene Ganze oder präindividuelle bezieht, lässt sich so auch jeder Modus, jedes Ding, als mit dem virtuellen Hintergrund noch in Kontakt begreifen, jetzt selbst sozusagen *sub specie aeternitatis*, beziehungsweise sich einer göttlichen Perspektive annähernd. Damit drückt sich in jedem Ding, schlicht in Allem, zumindest potentiell, auch das Ganze aus, während es als Teil des Ganzen dennoch konkret ist. Dieser Zirkel beschreibt also den Weg von einem Offenen Ganzen, das Unbegrenzte als Substanz, hin zum Einzelnen, das selbst wiederum Ausdruck dieses Ganzen ist: „Es ist tatsächlich nicht falsch zu sagen, daß in der Tat ein jedes Ding Gott ausdrückt.“³⁴⁹

Während der Körper und der Geist zunächst als getrennt erscheinen, sich wechselseitig

347 Dittrich, *Weder Herr noch Knecht. Deleuzes Spinoza-Lektüren*, S. 17

348 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, S. 57

349 Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 53

herausfordernd, versucht der Pantheismus Spinozas zu zeigen, dass der Körper – vergleichbar Foucaults Anspielung auf den Tiger – Teil der Welt ist (Ausdehnung) und sodann, dass der Geist und der Körper Attribute Gottes und in Gott sind und folglich keiner Trennung unterworfen werden können. Während die Ethik also auf den Körper zielt, dessen Affekte affirmiert werden sollen insofern sie aktiv sind, gelangt der Geist zu einer Perspektive, die, obwohl begrenzt, auch das Ganze umfassen soll:

*„Der Geist kann zuwege bringen, daß alle Affektionen des Körpers, d.h. alle Vorstellungsbilder von Dingen, auf die Idee Gottes bezogen werden. [...] Diese Liebe zu Gott muß den Geist am meisten einnehmen.“*³⁵⁰

Diese Liebe zu Gott – bei Nietzsche vergleichbar der angesprochenen Liebe zum Leben und dem *amor fati* – ist folglich keine abstrakte Unterwerfung unter ein transzendentes Prinzip, sondern sie ist geradezu verschwenderisch mit einer (blasphemischen) Sicht verbunden, die das Zufällige, das Besondere, das Ereignis stets um die Perspektive eines Ganzen zu ergänzen bestrebt ist. Dies jedoch geschieht nicht um die Dinge ununterscheidbar zu machen, denn alles ist gleichwertiger Ausdruck nur insofern es aktiv und affirmativ ist, also eine Essenz ausgedrückt wird und erst diese entspricht auch einem Attribut Gottes und ist folglich ewig. Diese Art der Erkenntnis, die also alles „unter einem Aspekt von Ewigkeit“³⁵¹ zu sehen bestrebt ist, nennt Spinoza die dritte oder intuitive Erkenntnisgattung³⁵²:

*„Die dritte Erkenntnisgattung schreitet von der adäquaten Idee gewisser Attribute Gottes weiter zu der adäquaten Erkenntnis der Essenz von Dingen; und je mehr wir in dieser Weise Dinge einsehen, desto mehr sehen wir Gott ein.“*³⁵³

Gott – verstanden als dritte Erkenntnisgattung – ist folglich nicht mehr als der Versuch, die Dinge so zu erkennen, dass sie ihre Ewigkeit und damit ihre Identität und Einheit, ihr substantielles zum Ausdruck bringen. Ausgehend von der Substanz wird der jeweilige Modus (beispielsweise die Liebe als ein Modus des Denkens) adäquat erkannt, wodurch wiederum dieser den Bezug zur Substanz und zum Ganzen, seinem virtuellen Hintergrund herstellt. Das Eine drückt sich im Vielen aus, das Viele ist (je vollständiger) Ausdruck des Einen. Und genau hier sieht Deleuze die wesentliche Bedeutung der spinozistischen Ethik:

350 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, S. 555

351 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, S. 571

352 Vgl. Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, S. 571f. Die erste Erkenntnisgattung bilden Meinungen und bestimmte Vorstellungen in Form von Allgemeinbegriffen, die adäquat oder inadäquat sein können. Die zweite Erkenntnisgattung, die der Vernunft zugerechnet wird, entsteht, wenn man „Gemeinbegriffe und adäquate Idee der Eigenschaften von Dingen“ hat. Und die dritte Erkenntnisgattung, die intuitive, geht „von der adäquaten Idee dessen, was die Essenz gewisser Attribute Gottes ausmacht, weiter zu der adäquaten Erkenntnis der Essenz von Dingen“.

353 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, S. 569

„In der Idee des Ausdrucks sind [...] alle Schwierigkeiten zusammengefasst, die mit der Einheit der Substanz und der Verschiedenheit ihrer Attribute verbunden sind.“³⁵⁴

Deleuze widmet sich folglich mit der Abhandlung *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* genau dieser Problemstellung, wobei er dazu die Triade Substanz, Attribut und Wesen in den Blick nimmt, die stets folgende Struktur aufweist:

„Die Substanz und die Attribute unterscheiden sich, jedoch nur, weil jedes Attribut ein bestimmtes Wesen ausdrückt. Das Attribut und das Wesen unterscheiden sich, jedoch nur, weil jedes Wesen als Wesen der Substanz und nicht des Attributs ausgedrückt ist. So zeigt sich die Originalität des Begriffs 'Ausdruck': das Wesen, insofern es existiert, existiert nicht außerhalb des sie ausdrückenden Attributs; insofern es jedoch Wesen ist, bezieht es sich allein auf die Substanz. Ein Wesen ist durch jedes Attribut ausgedrückt, jedoch nur als Wesen der Substanz selbst. Die unendlichen Wesen unterscheiden sich in den Attributen, worin sie existieren, sei identifizieren sich jedoch in der Substanz, auf die sie sich beziehen.“³⁵⁵

In den Worten der Virtualität oder des transzendentalen Empirismus: Der Himmel drückt sich aus und der Blitz ist (freier) Ausdruck dieser Substanz, wobei sein Wesen wiederum virtuell ist, also erst durch die Gegen-Verwirklichung vollständig in den Blick kommt. Dadurch ist das Wesen des Blitzes nicht schlicht eines mit dem Blitz, während der Himmel wiederum ohne den Blitz beinahe gar nicht in den Blick käme. Kurz, das Virtuelle ist nichts ohne seine Aktualisierungen, die Aktualisierung jedoch nur mit Bezug auf das Virtuelle – die Einheit eben als mehr denn nur akzidentiell – zu verstehen. In einem weiteren Schritt erläutert Deleuze diesen Gedanken mit der bereits bei Bergson formulierten Unterscheidung von Qualität und Quantität, denn auch Spinoza kämpft mit der Vielheit des offenen Ganzen, die zwischen Rauschen und chaotischer Differenz oszilliert:

„Es gibt nicht mehrere Substanzen desselben Attributs, die numerische Unterscheidung ist nicht real [...]. Unter dem Gesichtspunkt der Qualität gibt es eine Substanz pro Attribut, unter dem Gesichtspunkt der Quantität jedoch nur eine Substanz für alle Attribute. Was bedeutet diese qualitative Vielfalt? Diese dunkle Formulierung [...] wird [...] durch den neuen Status der realen Unterscheidung gerechtfertigt und will besagen: die qualifizierten Substanzen unterscheiden sich qualitativ, nicht quantitativ. Oder, besser noch, sie unterscheiden sich 'formal', nach ihrer 'quidditas', und nicht 'ontologisch'.“³⁵⁶

Deleuze greift hier auf eine Unterscheidung zurück, die er bereits bei Duns Scotus erstmals formuliert findet, die *distinctio formalis*. Dadurch soll vermieden werden, dass „die reale

354 Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 17

355 Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 29

356 Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 37

Unterscheidung zwischen Attributen zu einer numerischen Unterscheidung“³⁵⁷ wird, wodurch man schlicht „eine einfache *rationale Unterscheidung* in die substantielle Realität“³⁵⁸ hineinträgt. Deleuze folgert:

„*Real und dennoch nicht numerisch*, das ist der Status der formalen Unterscheidung.“³⁵⁹

Beziehungsweise wichtiger noch:

„Es gibt hier zwei Ordnungen, die des formalen Grundes und die des Seins, wobei sich die Pluralität der einen mit der Einfachheit der anderen problemlos verträgt.“³⁶⁰

Da es nicht mehrere Substanzen desselben Attributs geben darf, kann die numerische Unterscheidung nicht real sein, wodurch die Einheit der Substanz gewahrt wird. Im Hintergrund dieser Definition schwebt somit jedoch auch die Frage nach dem Zufall und der Form der Teilhabe, Reichtum der Differenz oder Determinismus, denn wenn jedes Wesen durch eine unabhängige Substanz ausgedrückt würde, gäbe es kein den Substanzen gemeinsames, wenn jedoch alles durch eine einzige Substanz ausgedrückt würde, gäbe es keine Freiheit, keinen bedeutsamen Unterschied mehr, auch nicht auf der Ebene der Modalitäten. Nach Deleuze begegnet Spinoza diesem Problem somit mit einer bereits bekannten Differenzierung, denn die qualitative und reflexive Vielheit ist eben virtuell, also auf ontologischer und quantitativer Ebene stets eine Einheit. Vermittels des Parallelismus müssen sich bei Spinoza Einheit und Vielheit also nicht widersprechen, das Paradox soll versöhnt werden und nicht weniger fordert Spinoza von Gott, der aufgrund dieser Eigenschaft als göttlich verstandenen Substanz.

Ein weiterer wesentlicher Punkt in der Auseinandersetzung Deleuzes mit Spinoza betrifft das Prinzip der Univozität. Wie angesprochen steht es dafür, dass sich das Viele in einem Ausdruck, einer Stimme zu versammeln vermag. Jedoch impliziert dies auch, dass diese Stimme – das gemeinsame Prinzip, also bei Deleuze beispielsweise das Leben, der a-personale Bewusstseinsstrom oder für Foucault schlicht das Außen – alles in den Abgrund der Indifferenz zu reißen scheint, denn aus Gottes Hand muss alles *gleichermaßen* vollkommen sein. So wäre die Vollkommenheit Gottes teuer erkaufte, denn sie gibt die Differenz der Ununterscheidbarkeit preis und im selben Atemzug wird Gott selbst zur Indifferenz – bei Foucault die Gleichgültigkeit des Außen, die Neutralität und sein Schweigen – verdammt. Eine Alternative dazu wäre noch, zumindest die Modalitäten dem Zufall zu überlassen, jedoch würde dadurch einerseits die Allmacht, die dem Absoluten zukommen muss, relativiert, andererseits verlöre so auch das Einzelne seine Teilhabe an der Substanz, die jedoch unbedingt allumfassend sein muss:

357 Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 36

358 Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 36

359 Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 59

360 Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 59

„Alles ist notwendig, entweder durch sein Wesen, oder oder durch seine Ursache: die Notwendigkeit ist die einzige Affizierung des Seins, seine einzige Modalität.“³⁶¹

Die Notwendigkeit ist für das Substantielle folglich unumgänglich und nach Deleuze versucht Spinoza den Konflikt zwischen Identität und Differenz, zwischen dem Substantiellen und Akzidentiellen zu lösen, indem er Gott als *immanente* Ursache setzt und einen entsprechenden Pantheismus formuliert:

„Bei Spinoza ist [...] das univoke Sein in seinem Begriff vollkommen bestimmt als das, was im einzigen und selben Sinn von der in sich seienden Substanz und von den in anderem seienden Modi ausgesagt wird. Mit Spinoza wird die Univozität ein Gegenstand der reinen Bejahung. Was *formaliter* das Wesen der Substanz konstituiert und die Wesen der Modi enthält, ist dasselbe. Es ist daher die Idee der immanenten Ursache, welche Spinoza an die Univozität anknüpft und sie von der Indifferenz und Neutralität befreit, in der sie die Theorie der göttliche Schöpfung befangen hielt. Und in der Immanenz wird die Univozität auch ihre eigentliche spinozistische Formulierung finden: Gott wird Ursache von allen Dingen genannt, *in eben dem Sinn (eo sensu)*, in dem er Ursache von sich genannt wird.“³⁶²

Es gibt der Univozität zufolge keine Differenz zwischen den Modi und der Substanz (der *natura naturata* und der *natura naturans* als *causa sui*³⁶³) und dennoch ist es möglich, sowohl die Attribute zu unterscheiden als auch die Modi wieder auf das Ganze rückzubeziehen. Die intuitive Erkenntnis und die Affirmation weisen dazu den Weg. Die Substanz ist Intelligibilität und noch zahllos weitere Attribute (Virtuell/Substanz), der Mensch ist Intelligibilität und Ausdehnung (Aktuell/Attribut) und ein Modus seines Denkens ist beispielsweise eine bestimmte Form der Liebe (Aktualisierung/Modus). Wird diese wiederum rückbezogen auf die Substanz, also unter einem Aspekt von Ewigkeit betrachtet, als reines Verb in seinem unbestimmten Infinitiv, kommt ihr virtueller Hintergrund – das „göttliche“ an ihr – wieder zum Vorschein:

„Des Geistes geistige Liebe zu Gott ist genau die Liebe Gottes, mit der Gott sich selbst liebt, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er durch die unter einem Aspekt von Ewigkeit betrachtete Essenz des menschlichen Geistes ausgedrückt werden kann, d.h., des Geistes geistige Liebe zu Gott ist Teil der unendlichen Liebe mit der Gott sich selbst liebt.“³⁶⁴

Hier schließt sich der pantheistische Zirkel des Ausdrucks der Substanz, die einerseits in all ihren

361 Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 38

362 Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 61

363 Vgl. Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 45. „Die Attribute sind die Ausdrücke Gottes; diese Ausdrücke Gottes sind univok, sie konstituieren die Natur Gottes selbst als *natura naturans*, sie sind eingeschlossen in der Natur der Dinge oder der *natura naturata*, welche sie ihrerseits in gewisser Weise zurück-ausdrückt.“

364 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, S. 579f.

Attributen betrachtet unbegreiflich bleibt, andererseits jedoch keine eigentliche Transzendenz beschreibt, denn die Virtualität Gottes ist erst durch die Dinge ausgedrückt, eine Partizipation auf Augenhöhe, insofern Gott eben eine Immanenzebene beschreibt. Die Hierarchisierung des Seins tritt in den Hintergrund, denn die Substanz, die selbst unendliche Attribute in unendlicher Ausprägung verkörpert, ist offenes Ganzes und allumfassendes Prinzip zugleich, während jedes Ding besonders und zugleich Ausdruck der Substanz ist:

„Die Hierarchie der Emanationen wird durch die Hierarchie der Modalitäten und in Gott selbst ersetzt; unter jeder Modalität jedoch drückt sich Gott unmittelbar aus, oder bringt seine direkte Wirkung hervor. Deshalb ist und bleibt jede Wirkung in Gott, deshalb ist Gott in jeder seiner Wirkungen anwesend.“³⁶⁵

Was hier abgelehnt wird, ist der Prozess der Emanation, wie ihn beispielsweise die Ideenlehre beschreibt, die einerseits mittels der Ähnlichkeit immer ein Prinzip der Abhängigkeit enthält und zudem aufgrund der Stufen der Erkenntnis eine hierarchische Form der Teilhabe der jeweiligen Idee an der Idee des Guten postuliert, beziehungsweise deren schlichte Falschheit und Verfehlung:

„Wir glauben, daß *die Philosophie Spinozas zum Teil unverstündlich bleibt, wenn man darin nicht den permanenten Kampf gegen die drei Begriffe der Äquivokation, der Eminenz und der Analogie sieht.*“³⁶⁶

Also gegen das reine Chaos, die Hierarchisierung und den determinierten Abklatsch wendet sich diese Denken. Für Deleuze sind diese Probleme bei Spinoza dadurch gelöst, dass er das Viele nicht ausgehend von einem transzendenten Einen denkt, sondern deren Gleichzeitigkeit und Gleichheit innerhalb der Immanenz, denn *sub specie aeternitatis* – mittels der stets implizit zu vollziehenden Gegen-Verwirklichung – ist auch das Einzelne, jedes Ding gleichwertiger Ausdruck der virtuellen Substanz. Dazu Friedrich Balke:

„Bei Deleuze funktioniert die Ontologie nicht länger pyramidal, das Sein ist kein Perfektionsbegriff, dem sich alles Seiende anzumessen hat; mit ihrer Privilegierung hierarchischer bzw. gestufter Ordnungsvorstellungen hat die klassische Ontologie aus ihrem politisch-theologischen Charakter keinen Hehl gemacht.“³⁶⁷

Und auch bei Spinoza sind die politischen Implikationen unübersehbar, denn eine grundsätzliche Hierarchie lässt sich aus seiner Erkenntnistheorie und deren Ontologie nicht mehr ableiten. Mit einem Zitat aus einer Vorlesung von Deleuze formuliert Dittrich dies wie folgt:

„Wenn sich [...] der Onto-Anarchist Spinoza der Politik zuwendet, so denkt er 'den politischen Bereich abhängig von eben dieser Intuition des egalitären Seins, des anti-hierarchischen Seins.' Von

365 Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 164

366 Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 45

367 Balke, *Gilles Deleuze*, S. 48

dieser Intuition eines egalitären Seins aus gelangt er nicht zum Problem, wie man – möglichst stabile – Pyramiden, Stufen Ränge und Befehlsketten konstituiert, sondern er kommt zum Problem der Freiheit. Wie ist Freiheit zu erreichen, zu erhalten und zu leben?“³⁶⁸

Die Univozität beschreitet folglich auch politisch unzeitgemäße Wege und Spinoza, der sich wie Deleuze gerne betont einmal in der Haltung und dem Kostüm des neapolitanischen Revolutionärs Maseniello gezeichnet hat³⁶⁹, entdeckt das Problem der Freiheit, die für ihn jedoch ungehemmte Notwendigkeit ist – oder atheistisch formuliert, ein schlichter und zumindest prinzipieller Glaube an das Diesseits, die Welt wie sie nun einmal gegeben ist, obgleich unbegreiflich – und somit nicht mit einer bestimmten Natur oder dem Einen der Substanz in Widerspruch steht. Vermittelt durch Spinoza beschäftigt sich Deleuze – ähnlich wie Foucault vermittelt des Außen und der Epistemen – an dieser Stelle also mit einer dem Anarchismus nahe stehenden Freiheit und auch hier ist eine Verwandtschaft zu Nietzsche durchaus erkennbar, wenn dieser in der *fröhlichen Wissenschaft* schreibt:

„Ich will immer mehr lernen, das Nothwendige an den Dingen als das Schöne sehen: – so werde ich Einer von Denen sein, welche die Dinge schöne machen. Amor fati: das sei von nun an meine Liebe!“³⁷⁰

Auch das *amor fati* Nietzsches könnte demnach dort angesiedelt werden wo Deleuze die Immanenzebene aufspannt oder Spinoza das Unendliche der einen Substanz, um ein Prinzip denkbar zu machen, welches kaum mehr als einen diesseitigen Glauben an die Welt erfordert und zum Ausdruck bringt. Und für Deleuze bleibt festzuhalten, dass er insbesondere bei Spinoza zwei für seine Erkenntnistheorie wesentliche Aspekte entdeckt. Einmal das Prinzip der Univozität, dass die bei Bergson bereits formulierte Figur der Dauer ergänzt. Und zudem eine Ausdruckstheorie, die es erlaubt das Differente an das Ganze rückzubinden, jedoch ohne dadurch den Begriff der Freiheit preisgeben zu müssen. Das Einzelne soll also kein Abklatsch sein, die Theorie der Emanation wird verworfen; jedoch soll die – auch hier also eigentlich mittels der Differenz und der Kluft gedachte – Einheit nicht nur Chaos sein. Und genau in diesem Problemkreis ist dann auch der Begriff des Virtuellen anzusiedeln, der die Grundlage des transzendentalen Empirismus bildet. Die Offenheit als Bedingung der Möglichkeit von tatsächlicher Erkenntnis und die Erkenntnis als diesseitiger Glaube an die Welt und deren unaussprechliche Einheit. Im Folgenden soll noch der Parallel zu Deleuzes Spinoza Lektüre entstandene Text *Differenz und Wiederholung* betrachtet werden, inwiefern auch er sich vor dem hier verhandelten Hintergrund lesen lässt.

368 Dittrich, *Weder Herr noch Knecht. Deleuzes Spinoza-Lektüren*, S. 226

369 Vgl. Deleuze, *Spinoza. Praktische Philosophie*, S. 14

370 Nietzsche, KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 521

2. Differenz und Wiederholung: Der Exzess der Univozität

In *Differenz und Wiederholung* schreitet Deleuze von der DIFFERENZ AN SICH SELBST im ersten Kapitel zur WIEDERHOLUNG FÜR SICH SELBST im zweiten Kapitel um abschließend DIFFERENZ UND WIEDERHOLUNG in den Blick zu nehmen. Einleitend vergleicht er diese Annäherung von Differenz und Wiederholung mit der des Gesetzes, die er jedoch als eine Wiederholung jenseits jedweder Identität versteht:

„Die Konstanten eines Gesetzes sind ihrerseits die Variablen eines noch allgemeineren Gesetzes, ähnlich wie die härtesten Felsen im geologischen Maß einer Jahrmillion weiche und flüssige Stoffe werden. Und auf jeder Ebene sind es große und beharrliche Objekte in der Natur, vor denen ein Gesetzessubjekt seine eigene Unfähigkeit zur Wiederholung erfährt und entdeckt, daß diese Unfähigkeit bereits im Objekt enthalten, im beharrlichen Objekt reflektiert ist, in dem es seine Verurteilung liest. Das Gesetz vereinigt den Wandel des fließenden Wassers mit der Beharrlichkeit des Flusses. [...] Wenn die Wiederholung möglich ist, so entspricht sie eher dem Wunder als dem Gesetz. [...] Und wenn die Wiederholung existiert, so drückt sie jeweils eine Singularität gegen das Allgemeine aus, eine Universalität gegen das Besondere, ein Ausgezeichnetes gegen das Gewöhnliche, eine Augenblicklichkeit gegen die Variation, eine Ewigkeit gegen die Beharrlichkeit. [...] Die Form der Wiederholung in der ewigen Wiederkehr ist die brutale Form des Unmittelbaren, die Form, in der sich Singuläres und Universales vereinen, und die jedes allgemeine Gesetz entthront, die Vermittlungen zerschmelzen und die dem Gesetz unterworfenen Besonderen untergehen läßt.“³⁷¹

Das Gesetz, als allgemeingültige und vorgegebene Form, anhand dessen sich der Einzelfall ableiten und bewerten lässt, gleicht also im wesentlichen der Erhabenheit der Idee des Guten, von der sich das Besondere bestenfalls als Abklatsch aussagt. Die Beharrlichkeit der Form, wie sie die mineralischen Objekte der Natur ausdrücken, verweist demnach auf eine tote Ewigkeit, die des Gesetzes, auf die jede Wiederholung innerhalb einer allgemeinen Ordnung bezogen bleibt. Was Gesetz werden will, muss wiederholbar sein, was nicht wiederholt wird, unwiederholbar und willkürlich ist, darf nicht Gesetz werden, ist der Verallgemeinerbarkeit unwürdig, sonst würde unberechenbares Chaos zum einzigen Maßstab und damit zum Garant für die Unmöglichkeit einer Ordnung. Das reine Gesetz, als Identität im Ursprung, als Forderung nach einer bestimmten Form des Verhaltens, strebt nach seiner Verwirklichung, einer Nachahmung, die schließlich in der nackten Wiederholung, der mechanischen Assimilation an die jeweiligen Prämissen gipfelt. Deleuze hingegen will weder eine Feste Identität als Ausgangs- und Bezugspunkt, noch die entsprechende

³⁷¹ Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 16f.

Abhängigkeit, derzufolge der Einzelfall eine bloße Variation ist. Und erst dadurch wird das Einzelne zum Singulären und das Singuläre selbst zum Universalen. Denkbar wird diese Konstellation, da einerseits das Singuläre dem Allgemeinen widersteht – als Gesetz, Ursprung oder transzendente Idee – während das Universale sich dem Besonderen entgegensetzt, und zwar indem es das Einzelne stets auch als das Ganze zu begreifen vermag. Nach Deleuze ist dies eine Beziehung der Unmittelbarkeit, die geradezu einer Bezugslosigkeit entspringt, was darauf verweist, dass hier keine Synthese und keine Subsumption stattfinden soll. Das Differente soll unmittelbar aufeinander verweisen, gerade weil das Singuläre das Universale ebenso ausdrückt wie das Universale sich durch Singularitäten. In dieser Forderung ist folglich die Nähe zur Substanzlehre Spinozas und deren Univozität bereits mitgedacht. Dass Deleuze jedoch zusätzlich auf die Wiederkunft Nietzsches verweist, zudem auf deren Brutalität, hat seinen Grund in einer Besonderheit der Differenz, sobald diese sich ihrem An-sich nähert.

Die „Differenz an sich“ ist dabei abermals mit dem Problem der Indifferenz konfrontiert, denn eine unendliche Differenz, von der Deleuze ausgeht, verweigert sich jeder Möglichkeit bestimmt zu werden, während sie dadurch zugleich mit dem Unbestimmten, dem Virtuellen in Kontakt tritt:

„Das Denken 'macht' den Unterschied, die Differenz aber ist das Ungeheuer. Man braucht sich nicht darüber zu wundern, daß die Differenz verflucht erscheint, als Verstoß oder Sünde, als die der Sühne anheimgestellte Gestalt des Bösen. Die einzige Sünde besteht darin, den Untergrund aufsteigen zu lassen und die Form aufzulösen. [...] Das Projekt der Philosophie der Differenz scheint nun darin zu liegen, die Differenz ihrem Stand der Verfluchung zu entreißen. Kann die Differenz nicht ein harmonischer Organismus werden [...]“³⁷²

Das Subjekt, das wie bei Hume den Unterschied erst „macht“, die Assoziation einführt, bringt so ein System in das wesentlich Unbestimmte. Will man jedoch die Differenz an sich betrachten, so muss deren Maßlosigkeit stets mitgedacht werden:

„Denn das Große und das Kleine werden naturgemäß nicht dem Einen, sondern zuerst der Differenz zugeschrieben. Man fragt also, wie weit die Differenz reichen kann und muß – wie groß, wie klein? – um in die Begrenzung des Begriffs einzutreten, ohne sich diesseits zu verlieren oder jenseits zu entweichen.“³⁷³

Die Differenz an sich ist somit nicht zählbar, denn im unendlichen der reinen Differenz werden groß und klein, das unendlich Große und das unendlich Kleine ihrem Gegensatz entrissen, sie verlieren sich in der Formlosigkeit, die so den virtuellen Hintergrund einer jeden Differenz bildet. Diese Perspektive, der „Sinn für den Dionysischen Taumel“³⁷⁴, wird nach Deleuze stets unterdrückt,

372 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 50

373 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 51

374 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 45

die Differenz, die so als „bloße Verschiedenheit und Andersheit“³⁷⁵ erscheint, kommt nicht in den Blick. Dadurch jedoch wird eine bereits bekannte Gefahr beschworen, denn die Differenz innerhalb eines Systems ist ebenfalls eher bloße Verschiedenheit als wirkliche Differenz, ganz so, wie die frei schwebenden Bestimmungen im dionysischen Einerlei. Dieser zerstörerischen und entsprechend stigmatisierten Konsequenz begegnet Deleuze indem er die Indifferenz der Differenz, ihre bloße Andersheit mit Nietzsche verbindet. Die „brutale Form der Unmittelbarkeit“, in der das Singuläre und das Universale ununterscheidbar werden, wird als *selektive* Prüfung inszeniert. Demzufolge ist zwar alles gleichermaßen befähigt bis an die Grenze seines jeweiligen Vermögens zu gehen, jedoch erst das Extreme erreicht den Punkt des Umschlages, nur das Entgrenzte findet sich im Einen wieder und hat so der „Prüfung der ewigen Wiederkunft“³⁷⁶, also deren Brutalität, standgehalten:

„Der selektive Charakter der ewigen Wiederkehr tritt deutlich in der Idee Nietzsches zutage: Was wiederkehrt, ist nicht das Ganze, das Selbe oder die vorgängige Identität überhaupt. Ebenso wenig sind es das Kleine oder Große als Teile des Ganzen oder Elemente des Selben. Einzig die extremen Formen kehren wieder – jene Formen, die sich, ob klein oder groß, in der Grenze entfalten und bis ans Ende der Fähigkeit gehen, sich transformieren und ineinander übergehen. Einzig das Extreme, Exzessive kehrt wieder, dasjenige, was ins andere übergeht und identisch wird. [...] Denn das Extreme scheint sich über das Unendliche im Kleinen oder Großen zu definieren. Das Unendliche bedeutet in diesem Sinne sogar die Identität des Großen und Kleinen, die Identität der Extreme.“³⁷⁷

So wie bei Spinoza alles an der Substanz zu partizipieren vermag, insofern es seine Essenz ausdrückt, unbegrenzt aktiv und nicht von einem Widerstand gehemmt ist, so drücken auch die Extreme ihre Teilhabe an der Ewigkeit aus, wodurch sie eine ewige Einheit bilden und folglich im Laufe der Zeit auch wiederkehren. Bei Deleuze ist erst diese *unendliche* Differenz folglich die Differenz *an sich*, diese wiederum ist Indifferenz, dionysischer Tausch, weshalb nur die Differenz, die bis an ihre Grenze zu gehen vermag – die Grenze ihrer Fähigkeiten, die nichts anderes ist als ihre Essenz *sub specie aeternitatis* – zugleich singulär und virtuell ist, einmaliger Ausdruck des Einen und seiner freien Metamorphosen:

„Das Extrem besteht nicht in der Identität des Entgegengesetzten, sondern viel eher in der Univozität des Differenten; die höhere Form ist nicht die unendliche Form, sondern viel eher das ewig Formlose der ewigen Wiederkunft selbst über die Metamorphosen und Transformationen hinweg.“³⁷⁸

Die Differenz, als jetzt *gekrönte* Anarchie will nichts anderes besagen. Erst an der Grenze findet der

375 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 55

376 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 65

377 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 65f.

378 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 82

Umschlag statt, der das Einzelne wieder dem Ganzen nähert, so wie bei Spinoza erst die Essenz, der uneingeschränkte und unpersönliche Infinitiv mit der Substanz in Einklang ist. Die „Differenz an sich“ als dionysischer Taumel verliert sich in der bloßen Andersheit, wobei diese Form der Einheit, die Einheit als Einerlei, durch die selektive Einheit der Extreme ergänzt wird. Da jede Differenz somit zumindest potentiell am Ganzen teilhat, kann paradoxerweise von der Differenz selbst gesagt werden, dass gerade sie univok ist:

„Es gab immer nur einen ontologischen Satz: Das Sein ist univok. [...] Das sein sagt sich in ein und derselben Bedeutung von all dem aus, wovon es sich aussagt, das aber, wovon es sich aussagt, differiert: Es sagt sich von der Differenz selbst aus.“³⁷⁹

Deleuze geht es folglich um das Univoke der Essenz beziehungsweise der Extreme, die Affirmation dieser Differenz, um „die Differenz im Status permanenter Umwälzungen der ewigen Wiederkunft zu bejahen“³⁸⁰. Und die Wiederholung wird in diesem Kontext als das dionysische Fundament verstanden, das jenseits der Monotonie des Gesetztes Veränderung ermöglicht:

„Die Wiederholung ist das formlose Sein aller Differenzen, die formlose Macht des Untergrunds, die jedes Ding in jene extreme 'Form' bringt, in der seine Repräsentation zerfällt.“³⁸¹

Wieder lässt sich eine Nähe zur *Geburt der Tragödie* Nietzsches und auch zu Foucault erkennen, denn bei Deleuze ist es nicht weniger das Formlose, das Garant dafür ist, dass die Differenz schließlich als „Schöpfer neuer Werte“³⁸² auftreten kann. Die Formlosigkeit birgt jedoch noch einen weiteren Aspekt, denn während sie der permanenten Revolution Raum gibt, bürgt sie doch dafür, dass es nicht Chaos und Atomismus sind die sich im Denken blind die Hand reichen. Die Differenz an sich ist also einerseits die absolute Differenz, das Extrem und die Essenz, die nur mittels der Affirmation erreicht werden kann, und andererseits ist sie als – formlose – Einheit zu verstehen, als eine Einheit jedoch die spontane Differenzen, also stets das Ereignis hervorzubringen vermag. Wenngleich auf einer anderen Ebene, die hier verhandelte Struktur scheint den Prozessen des Wissens wie sie Foucault beschreibt – spontane Inseln der Ordnung im Chaos der leeren Zeit beziehungsweise das Außen als Affirmation der Kluft und Herausforderung für ein stets flexibles und neues Denken – also durchaus nahe.

Im Anschluss an die Differenz an sich behandelt Deleuze die Wiederholung für sich, wobei diese wie er einleitend feststellt, wesentlich dem Subjekt zukommt:

„Die Wiederholung ändert nichts am sich wiederholenden Objekt, sie ändert aber etwas im Geist, der sie betrachtet: Diese berühmte These Humes führt uns zum Kern des Problems.“³⁸³

379 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 59

380 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 79

381 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 85

382 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 81

383 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 99

Um dies zu veranschaulichen greift Deleuze auf das Beispiel der Gewohnheitsbildung zurück, auf den angesprochenen Erwartungszwang, der das Ereignis AB, AB, AB ... bald dahingehend verändert, dass wenn A erscheint B bereits erwartet wird. Doch Deleuze bezweifelt, dass dies die eigentliche Form der Wiederholung ist, denn letztlich muss eine Abfolge auch eine Differenz enthalten und nur aufgrund dieser minimalen Verschiebung kann man überhaupt von einer Wiederholung sprechen. Zudem ist die nackte oder materielle Wiederholung für Deleuze keineswegs zugänglich und so kann der Geist aktiv nur auf die passiven Synthesen zugreifen, die sich in seinen Sinnen und der Einbildungskraft abspielen:

„Die Konstitution der Wiederholung impliziert bereits drei Instanzen: jenes Ansich, dass sie im Undenkbaren belässt [...]; das Fürsich der passiven Synthese; und auf diese gegründet die reflektierte Repräsentation des Füruns in den aktiven Synthesen.“³⁸⁴

Die Assoziationsprinzipien, der Erwartungszwang wäre demnach eine aktive Synthese des Geistes, während das potentiell freie Delirieren aufgrund der unklaren Verknüpfung der Eindrücke und Vorstellungen sich der Passivität verdankt, die an eine Differenz oder Welt gebunden ist, deren prinzipielle Formlosigkeit sie unzugänglich macht, wenngleich dadurch auch etwas wesentliches ausgesprochen ist. Die Kontraktion sinnlicher Eindrücke und deren Aktualisierung in der Einbildungskraft ist demnach ein unerschöpflicher Boden für Neues:

„Der Wiederholung etwas Neues entlocken, ihr die Differenz entlocken – dies ist die Rolle der Einbildungskraft oder des Geistes, der in seinen mannigfaltigen und zersplitterten Zuständen betrachtet. Daher ist die Wiederholung in ihrem Wesen imaginär [...].“³⁸⁵

So vermag das Delirieren in der Einbildungskraft selbst der Gewohnheit noch etwas neues zu entlocken³⁸⁶. Bei Hume ist dies möglich, da er die Welt als unverbunden, atomistisch begreift, wobei die endliche Differenz zumindest potentiell noch ein Gesetz beherbergen könnte. Bei Deleuze verhält es sich zunächst nicht anders, da er jedoch die Differenz bis in das Unendliche und somit Unbestimmte steigert, muss sie jedem Gesetz und Gegensatz – zumindest aus dieser Perspektive betrachtet – entsagen, wenngleich sie dadurch nicht daran gehindert werden soll als Ereignis aufzutreten. Die nackte Wiederholung, die durch eine Identität oder Substantialität ermöglicht wird, weicht so einer permanenten Verschiebung, da unter jeder Eindeutigkeit noch eine weitere Relation

384 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 101

385 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 106

386 Vgl. Krause Ralf, Rölli Marc, *Mikropolitik, Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Felix Guattari*, S. 54f. „Die Theorie der Assoziation liefert ein immanentes Regelwerk für die kollektiven, d.h. Unmittelbar gesellschaftlichen Subjektivierungsweisen. In der Einbildungskraft werden unwillkürliche Verbindungen zwischen Vorstellungen und Affekten generiert – und dies nicht nach Maßgabe einer transzendenten Instanz, sondern stets aufs Neue in überraschenden Wendungen [...]. Die Gewohnheit spielt dabei eine wichtige Rolle. Sie bewahrt und aktualisiert die Vergangenheit kontinuierlich, indem sie als variable Voraussetzung der Assoziationsprozesse fungiert.“

insistiert:

„Die materielle und nackte Wiederholung, die sogenannte Wiederholung des Selben, ist jedenfalls – gleich einer sich ablösenden Haut – die äußerste Hülle eines Kerns von Differenzen und von komplizierten inneren Wiederholungen. Die *Differenz liegt zwischen zwei Wiederholungen*. Heißt das nicht umgekehrt, daß *die Wiederholung auch zwischen zwei Differenzen liegt*, daß sie uns von einer Differenzordnung zur anderen übergehen lässt?“³⁸⁷

In der nackten Wiederholung des Atomismus liegt – zumindest für den menschlichen Geist – eine absolute Differenz zwischen zwei Wiederholungen, denn ob auf A tatsächlich B folgt bleibt gänzlich unklar und ist lediglich eine Errungenschaft der Erfahrung und schließlich eine Gewissheit der Gewohnheit. Worauf Deleuze hinaus will, ist hingegen eine Wiederholung, die sich von der Differenz selbst aussagen lässt, so wie er es bereits anhand der Wiederkunft Nietzsches formuliert hat. Dort bezieht sich das Gegensätzliche auf das Eine, wird univok und was wiederkehrt ist eben das Differente und zudem nur das Differente, das sich in seinem Extrem verwirklicht hat. So soll es sowohl ein Potential zum uneingeschränkt Neuen geben, das sich dem freien Dazwischen der absoluten Differenz schuldet, der Kluft, ohne andererseits dafür den Preis des Atomismus bezahlen zu müssen. Die Wiederholung, wie sie Deleuze versteht, als permanente Umwälzung, will folglich sowohl dem reinen Chaos als auch jedweder Konstanz, Identität, Selbstverständlichkeit und Beharrlichkeit widerstehen:

„Und das Hervorgebrachte, das absolut Neue selber ist seinerseits nichts anderes als die Wiederholung, die dritte Wiederholung, diesmal überschießend, die Wiederholung der Zukunft als ewige Wiederkunft. [...] In ihrer esoterischen Wahrheit betrifft die ewige Wiederkunft nur die dritte Zeit der Reihe und kann nur sie betreffen. Nur in ihr findet sie ihre Bestimmung. Darum wird sie buchstäblich Zukunftsglaube, Glaube an die Zukunft genannt. [...] Sie bildet die Autonomie des Hervorgebrachten, die Unabhängigkeit des Werks. [...] Die Form der Zeit besteht nur für die Offenbarung des Formlosen in der ewigen Wiederkunft. Die äußerste Formhaftigkeit besteht nur für ein exzessives Formloses [...]. Damit wurde der Grund auf einen Ungrund hin überschritten, auf ein universales *Zu-Grund-gehen*, das in sich selbst kreist und nur das Zu-Kommende [*à-venir*] wiederkehren läßt.“³⁸⁸

Hier wird die Wiederholung und die in ihr hervorgebrachte Differenz wieder auf die Einheit innerhalb der Formlosigkeit bezogen, wobei die Formlosigkeit selbst eben der Garant für das Neue ist, die Zukunft, die sich nicht damit begnügt nur die Vergangenheit zu variieren. Auch in *Differenz und Wiederholung* sieht Deleuze das Formlose somit am Grund der Dinge und die Differenz, das

387 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 106

388 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 124f.

exzessiv Formlose, dasjenige das an seine Grenze gegangen ist, bleibt im Sinne der Wiederkunft inbegriffen in die Immanenz einer unbestimmten Einheit.

Im abschließenden Kapitel wird dann nicht die Differenz *an sich* oder die Wiederholung *für sich* betrachtet, sondern die Verbindung von Differenz *und* Wiederholung, deren Verhältnis Deleuze hier noch einmal anhand Spinozas Idee der Univozität und vermittels des offenen Ganzen Bergsons ausdrückt:

„Die Öffnung gehört wesentlich zur Univozität. Den selbhaften Verteilungen der Analogie treten die nomadischen Verteilungen oder gekrönten Anarchien im Univoken gegenüber. Nur hier tönt es: 'Alles ist gleich!' und: 'Alles kehrt wieder!' Aber Alles ist gleich und Alles kehrt wieder kann nur dort gesagt werden, wo die äußerste Spitze der Differenz erreicht ist. Ein und dieselbe Stimme für all das Viele, das tausend Wege kennt, ein und derselbe Ozean für alle Tropfen, ein einziges Gebrüll des Seins für alle Seienden. Wenn man nur für jedes Seiende, für jeden Tropfen und jeden Weg den Zustand des Exzesses erlangt hat, d.h. die Differenz, die sie verschiebt und verkleidet und wiederkehren läßt, auf ihrer schwankenden Spitze kreisend.“³⁸⁹

Das Univoke innerhalb der Substanz, das mittels der Virtualität und der Teilhabe sowohl Einheit als auch Differenz erlaubt, genauer die – unbestimmte/dionysische – Einheit des – absolut – Differenten. Diese wird auf der Spitze des bergsonschen Zeitkegels angesiedelt, also stets an der Grenze zur Offenheit der Zukunft und als Glaube an die Zukunft. Die Differenz an sich ist bei Deleuze demnach auf die Indifferenz hin geöffnet, die paradoxerweise gerade vermittels des Extrem ihre Einheit findet, im Exzess der Univozität und der damit verbundenen Wiederkunft. Differenz und Wiederholung stehen somit beide für ein Prinzip von Veränderung, doch ist die Differenz vermittels der Indifferenz hier auch Einheit, so wie die Wiederholung ebenfalls in der Formlosigkeit gründet, die sie von der nackten Wiederholung des Gesetzes befreit. So wird der Raum der Univozität stets mit unvorhersehbaren Gestalten und der Spontanität und Plötzlichkeit des Ereignisses besiedelt.

3. Zusammenfassung: Die Logik des Sinns und das dionysische „Ja“ des Revolutionärs

Die *Logik des Sinns* kann als Zusammenfassung der bis dahin von Deleuze entwickelten erkenntnistheoretischen Struktur gelesen werden, denn hier findet die auf der Formlosigkeit aufbauende Differenz anhand von 34 kurzen Kapiteln, die jeweils ein Paradoxon des Sinns aufzeigen, zahlreiche Anwendungen. Diese *Serie der Paradoxa* befasst sich zunächst mit dem Sinn auf sprachlicher Ebene und da die Sprache nach Deleuze vereinfacht gesagt stets unterstellen muss,

389 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 377

dass es Sinn gibt³⁹⁰, und andererseits der Sinn eines Satzes stets Gegenstand eines neuen Satzes ist, sind sowohl Sprache als auch Sinn einer „*unbegrenzten Wucherung*“³⁹¹ unterworfen. Der Sinn selbst ist dadurch jedoch stets verschoben und so gleicht er dem, was bei Roussel ein im Mittelpunkt gelegenes Weiß mit zentrifugaler Kraft ist, der Sonne und dem Reichtum der Differenz. Und bei Deleuze ist dieses Weiß das Ereignis, der Sinn folglich allenfalls virtuell:

„Der Sinn, das ist das Ausgedrückte des Satzes, dieses Unkörperliche an der Oberfläche der Dinge, irreduktibles komplexes Gebilde, reines Ereignis, das im Satz insistiert oder subsistiert.“³⁹²

Der Sinn als reines Ereignis zeugt so nach Deleuze von einer „wundervollen Sterilität und Neutralität“³⁹³ und wieder ist es die Formlosigkeit, ein Sein ohne und gleichermaßen mit unendlichen Attributen, welches sich hier zeigt:

„Gleichgültig gegenüber dem Universellen wie dem Singulären, dem Allgemeinen wie dem Besonderen, dem Persönlichen wie dem Kollektiven [...]. Kurz: gleichgültig gegenüber allen Gegensätzen.“³⁹⁴

Was die Sprache zum Ausdruck bringt ist demnach ein Sinn, der sich mittels seiner Undurchdringlichkeit einem neutralen Sein annähert. Jedoch kommen so weder Sein noch Sinn je zur Ruhe, denn zwischen dem sprachlichen Ausdruck und dem Unpersönlichen und Neutralen klafft ein Lücke:

„Die Individuation in den Körpern, das Maß in ihren Mischungen, das Spiel der Personen und der Begriffe in ihren Variationen, diese ganze Anordnung setzt den Sinn und das Neutrale, präindividuelle und unpersönliche Feld voraus, auf dem er sich entfaltet. [...] Wir werden metaphysische Oberfläche (transzendentes Feld) jene Grenze nennen, die zwischen allen Körpern zusammengekommen und den sie umhüllenden Begrenzungen einerseits und irgendwelchen Sätzen andererseits verläuft. [...] Der Sinn ist das, was sich an der Oberfläche bildet und entfaltet.“³⁹⁵

Und Deleuze fasst diese Perspektive – den Sinn als virtuelles und reines Ereignis, als mittels der Kluft generiert – zusammen, indem er feststellt:

„Was unpersönlich und präindividuell ist, das sind die freien und nomadischen Singularitäten. Was tiefer ist als jeder Grund, das ist die Oberfläche, die Haut. [...]. Der Unsinn und der Sinn beenden ihre dynamische Gegensatzbeziehung, um als Unsinn der Oberfläche und als Sinn, der über sie

390 Vgl. Deleuze, *Die Logik des Sinns*, S. 48. In Anlehnung an Bergsons Sprung in das Ganze der Vergangenheit postuliert Deleuze: „Wir lassen uns 'auf Anhieb' im Sinn nieder. Der Sinn ist gleichsam die Sphäre, in die ich bereits eingeführt bin, um die möglichen Bezeichnungen vorzunehmen und selbst noch die entsprechenden Bedingungen zu denken.“

391 Deleuze, *Die Logik des Sinns*, S. 48

392 Deleuze, *Die Logik des Sinns*, S. 37

393 Deleuze, *Die Logik des Sinns*, S. 55

394 Deleuze, *Die Logik des Sinns*, S. 55

395 Deleuze, *Die Logik des Sinns*, S. 159f.

gleitet, in die Kopräsenz einer statischen Genese einzutreten.“³⁹⁶

Jenseits der Höhen (Ideen und ewige Gesetze) und der Tiefen (Substantialität der Dinge und mechanisches Gesetz) bleibt nur die Oberfläche und diese ist bei Deleuze gleichzusetzen mit einem transzendentes Feld, dem formlosen und virtuellen Hintergrund, dem sich das Ereignis verdankt. Der Sinn als Singularität, ist somit gleichermaßen prachtvolle Neutralität und Kind einer formlosen Oberfläche, wie er einzigartig, besonders und einmalig ist³⁹⁷. Und wieder ist es die Notwendigkeit einer Formlosigkeit um der Freiheit Willen und zugleich deren Gleichsetzung mit der Indifferenz verstanden als Chaos und Nichts, von dem sich das Denken Deleuzes mit dieser Einordnung des Sinns absetzen will:

„Wir können folgende Alternative, die mit einem Schlag die ganze Psychologie, die ganze Kosmologie und Theologie gefährdet, nicht akzeptieren: entweder in den Individuen oder den Personen bereits enthaltene Singularitäten oder aber der undifferenzierte Abgrund. Wenn sich die von namenlosen oder nomadischen, unpersönlichen und präindividuellen Singularitäten wimmelnde Welt öffnet, betreten wir endlich das Feld des Transzendentalen.“³⁹⁸

Auch hier zeigt sich also (wie bereits bei Foucault, dem zu dieser Zeit ebenfalls der Vorwurf gemacht wird, er würde dem Determinismus nur die Romantik eines wilden Getümmels entgegenhalten können) die Kehrseite der Freiheit und der mit ihr verbundenen Vielheit, wobei Deleuze es eben ablehnt die Differenz, selbst die absolute Differenz und das unerwartete Ereignis, als vollkommen kontingent zu denken beziehungsweise als zwingend nur mit dem Chaos in Einklang, dem dionysischen Abgrund. Deleuze wird im weiteren Verlauf der *Logik des Sinns* die hier verhandelte Oberfläche, also die Immanenzebene und deren zunächst neutrales Sein, auch als ethische und politische Perspektive entwickeln. Und als Ethik formuliert klingt dies wie folgt:

„Entweder hat die Moral keinen Sinn oder es ist genau dies, was sie sagen möchte, und hat nichts anderes zu sagen: sich dessen würdig erweisen, was uns zustößt. Hingegen das, was zustößt, als ungerecht und unverdient auffassen (immer ist es die Schuld von irgend jemandem), genau das macht unsere Plagen ekelhaft, das ist das Ressentiment in Person, das Ressentiment gegen das Ereignis. Es gibt keine andere Böswilligkeit. Wirklich unmoralisch ist jede Verwendung moralischer Begriffe, wie gerecht, ungerecht, Verdienst, Schuld.“³⁹⁹

Deleuze besteht demnach darauf, dass die Zufälle, die einem widerfahren auch noch bejaht zu werden verdienen und das in einer doppelten Bewegung, denn einerseits soll man sich im Ereignis

396 Deleuze, *Die Logik des Sinns*, S. 177

397 Vgl. Balke, *Gilles Deleuze*, S. 49 „Das Sein muß als die Oberfläche par excellence begriffen werden, als reine Immanenzebene, auf der sich die Dinge bewegen, ohne einen vorgegebenen Plan zu verfolgen oder ein bestimmtes Ziel anzustreben.“

398 Deleuze, *Die Logik des Sinns*, S. 135

399 Deleuze, *Die Logik des Sinns*, S. 186

erkennen⁴⁰⁰ und andererseits ist das konkrete Ereignis stets von einem Überschuss begleitet, überschreitend, jenseits des Individuellen angesiedelt und so auch hier mit einer Form der Gegen-Verwirklichung in Verbindung zu bringen. Eine solche Ethik fordert folglich dazu auf, auch sich selbst und sein „Schicksal“ *sub specie aeternitatis*, also aus einer „göttlichen“ – die Substanz als unendliche Attribute und deren offene Einheit – und unmenschlichen Perspektive zu betrachten und diese Perspektive fordert – wenigstens implizit – damit einhergehend einen „Glauben“ an diese Welt, also mindestens die Vermutung ihrer Unschuld. Wie der Sterbende nach Deleuze von einem a-personalen Bewusstseinsstrom erfasst wird und jetzt selbst eine namenlose Singularität verkörpert, so öffnet auch die Wunde – sozusagen das Ereignis par excellence, dicht gefolgt vom Tod – eine Perspektive, die das Ich zu überschreiten vermag:

„Im beweglichen und präzisen Punkt vereinen sich alle Ereignisse derart in einem einzigen, daß die Verwandlung erfolgt: der Punkt, an dem der Tod sich gegen den Tod kehrt, an dem das Sterben die Entmachtung des Todes ist, an dem die Unpersönlichkeit des Sterbens nicht mehr nur den Augenblick, in dem ich mich außerhalb meiner selbst verliere, sondern den Augenblick kennzeichnet, in dem der Tod sich in sich selbst verliert, und die Gestalt, die das vollkommen singuläre Leben annimmt, um sich an meine Stelle zu setzen.“⁴⁰¹

Sobald das Individuelle sich als Singularität erkennt, ergibt sich so eine Perspektive, die das Einmalige nicht als herausragenden Gegensatz zum Ganzen versteht und damit ist das Ereignis, selbst unpersönlich und fremd wie der Tod, zugleich Gegenstand der Bejahung geworden. Die Indifferenz, die den virtuellen Hintergrund bildet, kann keine Hierarchie in die Ereignisse einführen und somit ist aus diesem Blickwinkel – jenseits der Individuation – jedes Ereignis, insofern es sich seiner Gegen-Verwirklichung öffnet, Teil einer Einheit, als „Glaube“ an die Welt, an die Immanenz und das transzendente Feld, oder kurz, die Annahme des Ereignis ist das Bestreben mittels des transzendentalen Empirismus die Ebene der Univozität zu erreichen.

Der Pantheismus zeigt sich hier in seiner wohl radikalsten Konsequenz, denn etwas in der Welt verurteilen, so schäbig oder grauenvoll es sein mag, hieße in diesem Sinne schlicht, ihm die Existenz absprechen zu wollen, obwohl doch gerade das Ereignis stets auf das Sein und die unbedingte Bejahung dieser Neutralität als einzigen Weg verweist. Ein Nein – und hier kämpft das Kind gegen den Löwen Nietzsches – wäre in diesem Kontext somit Ausdruck des Ressentiment und kaum mehr. Dies gilt jedoch nur, wenn der Mensch tatsächlich fähig ist frei zu handeln (vergleichbar der Ethik Spinozas, die als Bejahung aller aktiven Vermögen auch davon ausgeht,

400 Vgl. Deleuze, *Die Logik des Sinns*, S. 186. Mit einem Zitat von Joe Bousquets konstatiert Deleuze: „Soweit die Ereignisse sich in uns verwirklichen, erwarten sie uns und trachten nach uns, sie geben uns ein Zeichen: 'Meine Wunde gab es schon vor mir, ich wurde geboren sie zu verkörpern.'.“

401 Deleuze, *Die Logik des Sinns*, S. 191f.

dass diese ihrem An-sich nach nicht schlecht sein können, weshalb erst der mittels anderer Prämissen vergesellschaftete Zustand das Übel in die Welt bringt), was wiederum voraussetzt, dass er sich und die Welt als offenes Ganzes akzeptiert:

„Einzig der freie Mensch kann also alle Gewalttätigkeiten in einer einzigen Gewalttätigkeit erfassen, alle vergänglichen Ereignisse *in einem einzigen Ereignis*, das dem Unfall keinen Raum mehr läßt und das ebenso die Macht des Ressentiments im Individuum wie die der Unterdrückung in der Gesellschaft bloßstellt und abschafft. Durch die Propagierung des Ressentiments verschafft der Tyrann sich Verbündete, das heißt Sklaven und Diener; nur der Revolutionär hat sich vom Ressentiment befreit, mittels dessen man immer an einer Unterdrückungsordnung teilhat und von ihr profitiert.“⁴⁰²

Erst wenn Ich und Welt also als virtuelle Einheit begriffen werden ersticken hier Angst und das Ressentiment – die Schuld des Anderen und des unwürdigen Zufalls – am Ereignis, das nicht mehr ist als eine Perspektive, die hinter jedem Urteil die Komplexität eines weiteren Ereignisses erblickt und die zudem der eigenen Wahrnehmung misstraut, denn subjektiv, anhand der eigenen Zeit und kulturell geprägt ist diese Einschätzung allemal und anthropomorph im Sinne Spinozas selbst in ihren abstraktesten Höhen. Nach Deleuze kann also erst das „Ja“ des hier verhandelten Revolutionärs eine Ordnung jenseits der Schuld und des Gesetzes herbeirufen, die Affirmation des Ereignisses als Bedingung des Vertrauens in diese Welt.

In der *fröhlichen Wissenschaft* formuliert Nietzsche eine ethische Perspektive mit einer ebenfalls auf Affirmation abzielenden Aufforderung dann auch wie folgt:

„Woran glaubst Du? – Daran: dass die Gewichte aller Dinge neu bestimmt werden müssen. / Was sagt dein Gewissen? – 'Du sollst der werden, der du bist.' [...] / Wen nennst Du schlecht? – Den, der immer beschämen will. / Was ist dir das Menschlichste? – Jemandem Scham ersparen. / Was ist das Siegel der erreichten Freiheit? – Sich nicht mehr vor sich selber schämen.“⁴⁰³

So endet das dritte Buch der *fröhlichen Wissenschaft* und wenn man annehmen will, dass Nietzsche keinen vorgegebenen Charakter und kein göttliches Schicksal im Sinn hat, wenn er dem Ruf des „Gewissens“ die Forderung nach einer Einheit mit sich selbst, einer Identität folgen lässt, kann auch diese Einschätzung die Einheit mit sich selbst nur in präindividueller und virtueller Perspektive verlangen, die Einheit im Rahmen der Wiederkunft. Jemandem Scham ersparen, hieße dann nicht mehr, als nicht über ihn und anhand von individuellen, kulturellen oder sozialen Maßstäben zu urteilen und auch das Siegel der erreichten Freiheit soll jenseits der Scham zu finden sein, ergo auch jenseits des Selbst, das sich nun vermittels der Gegen-Verwirklichung einer a-subjektiven

402 Deleuze, *Die Logik des Sinns*, S. 191

403 Nietzsche, KSA 1, *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 519

Perspektive nähert, dem „Ja“ des Revolutionärs. Was hier in Frage steht, ist also im wesentlichen das Paradox einer Identifikation mit dem Unpersönlichen, denn zu werden, wer man ist, bedeutet gerade nicht, den Zufall *ex post* als gewollt zu affirmieren und in das Ich und den Prozess einer schließlich abschließbaren Identität zu integrieren. Der Bezug zum Virtuellen zeichnet einen anderen Weg, den Badiou bei Deleuze wie folgt formuliert sieht:

„Wenn es dem Denken gelingt, sich ohne Kategorien den schleifenförmigen Weg zu bahnen, der auf der Oberfläche dessen, was ist, vom Fall zum Einen und dann vom Einen zum Fall führt, so erfasst es intuitiv die Bewegung des Einen selbst. Und weil das Eine mit seiner eigenen Bewegung *identisch* ist (denn es ist Leben oder die unendliche Virtualität), erfasst das Denken intuitiv das Eine. Dadurch gelangt es, wie Spinoza auf großartige Weise sagte, zur geistigen Glückseligkeit, die Genuss des Unpersönlichen ist.“⁴⁰⁴

Der Revolutionär – vergleichbar dem Übermenschen – zumindest ist derjenige, der sich dieser Perspektive, dem dionysischen Tausel und dem transzendentalen Feld zu öffnen vermag, *um so* eines mit dem Ereignis, mit seiner Scham und Wunde zu werden. Hingegen ein Leben als Reaktion auf das Ereignis, zu dessen Ablehnung, ist zwar nicht grundsätzlich mit bloßem Ressentiment gleichzusetzen, doch bereits der Löwe Nietzsches im *Zarathustra* muss auf der Ebene des Nihilismus verharren, während erst das Kind das „heilige Ja“ aller aktiven Vermögen versammelt. Zumindest für Deleuze ist Nietzsche wesentlich mit eben jener Problematik konfrontiert, die verlangt jenseits des Selbst beziehungsweise des Subjekts und einer göttlichen Ordnung die Welt zu denken und zu akzeptieren:

„Es waren immer außergewöhnliche Augenblicke, wenn die Philosophie den Ungrund zum Sprechen brachte und die mystische Sprache seines Tobens, seiner Formlosigkeit, seiner Blindheit fand [...]. Nietzsche [...] war einer dieser Augenblicke, wenn er in *Die Geburt der Tragödie* den grund-losen Dionysos sprechen ließ, den Widerpart der göttlichen Individuation Apollos und nicht weniger der menschlichen Person des Sokrates. [...] Aber selbst wenn man den formlosen Grund oder den undifferenzierten Abgrund mit seiner ganzen trunkenen und aufbrausenden Stimme reden lässt, entkommt man nicht der gleichermaßen von der Transzendentalphilosophie wie von der Metaphysik aufgezwungenen Alternative: Außerhalb der Person und des Individuums *werdet ihr nichts unterscheiden können* ... Und so liegt die Entdeckung Nietzsches ganz woanders, wenn er [...] eine Welt unpersönlicher und präindividuellen Singularitäten erforscht, eine Welt, die er nun die dionysische oder eine des Willens zur Macht, freier und ungebundener Energie nennt. Nomadische Singularitäten, die nicht mehr in der fixen Individualität des unendlichen Wesens (die bekannte Unwandelbarkeit Gottes) noch in den Selbsthaftigkeitsschranken des endlichen Subjekts (die

404 Badiou, Deleuze. *'Das Geschrei des Seins'*, S. 61

bekannten Grenzen der Erkenntnis) gefangen sind. Etwas das weder individuell noch persönlich und gleichwohl singulär ist, keineswegs undifferenzierter Abgrund, sondern etwas, das von einer Singularität zur anderen springt und stets einen Würfelwurf wagt, der Teil desselben, mit jedem Wurf fragmentierten und erneuerten Werfens ist. Dionysische Maschine zur Sinnproduktion, in der der Nichtsinn und der Sinn nicht länger in einfachem Gegensatz stehen, sondern in einem neuen Diskurs einander kopräsent sind. Dieser neue Diskurs ist nicht mehr jener der Form, aber auch nicht Diskurs des Formlosen: Er ist vielmehr das reine Informelle. [...] Und das Subjekt dieses neuen Diskurses – doch es gibt kein Subjekt mehr – ist nicht der Mensch oder Gott, noch weniger der Mensch anstelle Gottes. Es ist diese freie, anonyme und nomadische Singularität, die ebenso die Menschen, die Pflanzen und die Tiere unabhängig von der Materie ihrer Individuation und den Formen ihrer Personalität durchquert: Übermensch meint nichts anderes [...]. Merkwürdiger Diskurs, der die Philosophie erneuern sollte und der den Sinn endlich nicht als Prädikat, nicht als Eigenschaft, sondern als Ereignis behandelt.“⁴⁰⁵

Die Revolution, als Ausdruck des Neuen und des unverstellten Werdens, auf Grund dessen die Formlosigkeit Gegenstand der Bejahung werden soll, findet einen neuen Diskurs, der weder Gott noch den Menschen zum Ordnungsprinzip erklärt und dennoch soll das Ereignis nicht nur Chaos sein, welches sich der Formlosigkeit verdankt. Der Revolutionär und der Übermensch, die das Ereignis jenseits der Individuation zu bejahen vermögen, entdecken so die Singularität, das Differente, seine Freiheit und zugleich dessen Bezug zu einer virtuellen Einheit. Man könnte also auch an dieser Stelle – nicht anders als für die Univozität bei Spinoza oder in Differenz und Wiederholung – wohl sagen, dass Dionysos herrscht, ihn gilt es zu bejahen, wobei sich erst dann auch das Singuläre, Apollon und die feste Form verstehen lassen. Und während Dionysos herrscht und Apollon regiert, kann deren Verhältnis schlicht mit dem Wort Ereignis überschrieben werden, da die Dynamik die sich ihnen verdankt gleichermaßen einzigartig wie spontan ist.

Während sich also Foucault mit dem Wahnsinn als noch undifferenzierter Erfahrung, dem Tod des Menschen als vermittels der Endlichkeit sich verallgemeinernden Diskurs, der Leere der Sprache, dem Außen und dem Rauchen des Diskurses auseinandersetzt, jedoch um wesentlich eine Perspektive zu entwickeln mittels derer sich vorhandene Strukturen hinterfragen lassen, um also eine Kritik formulieren zu können, versucht Deleuze noch gezielter das Formlose selbst – bei Foucault die Auseinandersetzung mit der Literatur, dem Tod in der Sprache und der Leere als absolutes Außen – und dessen Übergang und Bezug zur Bestimmtheit der Form zu denken. Die Spuren der Genealogie Nietzsches, wie sie in der *Geburt der Tragödie* entwickelt ist, als Problematisierung von Dionysos und Apollon, dem Ur-Einen und den damit verbundenen

⁴⁰⁵ Deleuze, *Die Logik des Sinns*, S. 140f.

Transfiguration, lassen sich somit im Werk beider erkennen. Und was für Deleuze die Revolution wäre ist durchaus zu erraten: Nach dem Tod Gottes und des Menschen ist es ein Denken mittels der Univozität und des Ereignisses, dem er eine fundamentale Kraft zur Erneuerung zutraut. Jedoch ist diese Perspektive eben nicht mehr eigentlich eine Wahrheit und auch keine neue Episteme, denn wesentlicher als die Form ist in dieser Beziehung – der Oszillation zwischen Formlosigkeit und Form – der Gedanke der permanenten Verschiebung, Erneuerung und Schöpfung, eben das Revolutionäre selbst, der auf Dauer gestellte Umsturz und die *gekrönte* (stets als univoke und mittels der Gegen-Verwirklichung zu denkende) Anarchie. Und dazu Deleuze:

„Es gibt also zwei Irrtümer: Der Irrtum des Reformismus oder der Technokratie, die den teilweisen Ausbau der gesellschaftlichen Verhältnisse nach Maßgabe der technischen Errungenschaften fördern oder durchsetzen wollen; und der Irrtum des Totalitarismus, der eine Totalisierung des Signifizierbaren und des Bekannten nach Maßgabe der in einem bestimmten Augenblick vorhandenen gesellschaftlichen Totalität vornehmen will. Aus diesem Grund ist der Technokrat der natürliche Freund des Diktators [...], wohingegen der Revolutionär in jenem Abstand lebt, der den technischen Fortschritt und die Gesellschaftliche Totalität trennt und in den er seinen Traum von der permanenten Revolution einschreibt. Dieser Traum ist aus sich selbst heraus Aktion, Wirklichkeit, wirksame Bedrohung jeder bestehenden Ordnung, und macht möglich, wovon er träumt.“⁴⁰⁶

Die Kluft als Dazwischen, als der Ort, der sich der Totalisierung verweigert und stets alles in Bewegung hält, nicht nur die Zuteilung von Sinn und Unsinn anhand einer bestimmten Ordnung, ist nach Deleuze also der Ort der potentiell permanenten Revolution, die entsprechend auch keine Utopie, keine neue Form und deren Programme zu verkünden hat, gerade weil in dieser Perspektive die Ereignishaftigkeit in den Mittelpunkt gerückt wird. Und hier lassen sich die Epistemen Foucaults, die auf keinen Ursprung mehr verweisen und insbesondere die Hoffnung auf eine neue Episteme, die Leere als der Affirmation würdiger Raum des Denkens, aber eben auch das von Deleuze verfolgte Singuläre, das sich dem Virtuellen verdankt, annähern. Jeweils geht es darum, der Determination zu entgehen und die Bewegung der Revolution ist stets das Unvorhersehbare, das auf Dauer gestellt werden soll, die Form, die sich zunächst der Formlosigkeit verdanken muss. Und diese Einschätzung speist sich je aus einer erkenntnistheoretischen Struktur, die hier als immanent politisch begriffen wird, da nur sie die „Forderungen“ formulieren kann, die einer solcherart revolutionären Perspektive eignen. Erst eine solche Verortung – des Denkens, des Wissens in der Zeit und mancherorts wohl auch des Seins – im Diskurs vermag also die Freiheit als eigentliches Ziel der Erkenntnis, der Gesellschaft und der Individuation von Grund auf nachzuvollziehen und über alle Totalitarismen hinweg zu verteidigen. Bernard-Henri Lévy stellt wie bereits erwähnt nichts

406 Deleuze, *Die Logik des Sinns*, S. 72

anders für die erkenntnistheoretische Grundhaltung Sartres als Bedingung für dessen politisches Engagement fest⁴⁰⁷.

407 Vgl. Lévy, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, S. 314: „Wenn man zugesteht, daß alle Totalitarismen von jener Abwehr des Tragischen ihren Ausgang nahmen, wenn man als Totalitarismus jene verrückte Verleugnung des Multiplen im Phantasma des wiedergefundenen Einen oder Ganzen bezeichnet, dann muß man den Schluß ziehen, daß diese Definition des Menschen als eines Wesens des Nichts und der Negativität das erste Gegenmittel Sartres gegen die totalitäre Versuchung ist.“

VI. Foucault und die Revolte als missglückter Aufstand der Körper

In diesem Abschnitt soll eine zweite Schaffensperiode Foucaults im Hinblick auf die für die Revolte wesentlichen Aspekte betrachtet werden. Dazu wird zunächst *Überwachen und Strafen* betrachtet, der erste Text dieser Zeit welcher eine Theorie der Macht und der von ihr strukturierten Gesellschaft aus der Analogie zum Gefängnis und den Techniken der Strafe und Überwachung entwickelt. Da Foucault diese Theorien nicht nur mittels einer an Nietzsche angelehnten Genealogie entfaltet, sondern auch dessen Machtbegriff in wesentlichen Punkten zu übernehmen scheint, wird in diesem Kontext auch auf die *Genealogie der Moral* verwiesen werden. Da die Macht bei Foucault an vielen Stellen zu einem allumfassenden und alles erklärenden, wenn auch diffusen Prinzip zu werden droht, soll auch die Kritik Heideggers an Nietzsches Willen zur Macht aufgegriffen werden. In einem weiteren Schritt wird dann noch danach gefragt, inwiefern Foucaults Machttheorie den in der *Ordnung der Dinge* für die Episteme Mensch typischen Mustern vielleicht selbst noch Folge leistet und insofern eine bedenkliche Nähe zur Struktur der Prämissen entwickelt, welche zunächst noch im Sinne der Revolution radikal in Frage gestellt werden.

Im Anschluss daran wird *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1* betrachtet. Hier wählt Foucault das Sexualdispositiv um wesentliche Mechanismen der Macht kenntlich zu machen. Anhand des Diskurses über den Sex und das damit verbundene Begehren will Foucault zeigen, dass weder die ersehnte Befreiung der Sexualität, noch das in diesem Diskurs erst produzierte Begehren von der Macht entkoppelt sind. Die Zuspitzung seiner These attestiert diesem Diskurs vielmehr das Gegenteil und so wird danach zu fragen sein, inwiefern dieser sich den subversiven Taktiken der Macht verdankt und welche Auswege Foucault in diesem Kontext wenigstens noch anzudeuten vermag. Da Foucault die Macht zu diesem Zeitpunkt jedoch als gleichermaßen omnipräsent wie omnipotent erachtet, soll im Sinne der Revolte und der Paradoxien dieser Theorie auch die damit verbundene Kritik stets mitlaufen. Und so wird abschließend danach gefragt, inwiefern auch die Machttheorie Foucaults eine gewisse Teleologie impliziert und zugleich nach den damit verbundenen Problemen.

In einem weiteren Schritt soll dann noch einmal zusammengefasst werden was die Strukturen der Macht sind und was ihr Funktionieren nach Foucault auszeichnet. Diese werden sodann mit der Revolte parallelisiert, um in diesem Kontext, namentlich mit der Vorlesung *Historisches Wissen der Kämpfe und Macht*, auch nach den noch verbleibenden Freiräumen und Widerstandspunkten im imperialen Machtnetz zu fragen. Und da Foucault das Netz der Macht womöglich zu eng gesponnen hat, zu undurchdringlich, als dass ihm tatsächlich noch ein freier Gedanke entweichen könnte, wird bereits an dieser Stelle auch die mittels seiner Selbstkritik eingeleitete Neuorientierung in der Einleitung von *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2* erwähnt.

In einem abschließenden Punkt wird der Blick dann noch auf Foucaults Engagement in Iran gewendet. Entgegen allen theoretischen Pessimismus betreffend die Freiräume innerhalb der Macht, zeigt sich der Autor, welcher damit das Subjekt bereits das zweite Mal beerdigt, hier erstaunlich enthusiastisch gegenüber dem was die Iraner vermittelt durch eine schiitische Spiritualität seiner Ansicht nach auf den Weg zu bringen versuchen. Es soll also schließlich der spezifischen Hoffnung Foucaults – und nicht den pauschalen Vorwürfen welche die Kritik gegen ihn in Anschlag bringt und welchen zumindest oberflächlich zunächst auch durchweg zuzustimmen wäre – innerhalb dieses Diskurses nachgegangen werden um danach zu fragen, welche Verschiebungen im Hinblick auf die strukturell-theoretischen Vorannahmen auch hier antizipiert werden und inwiefern diese bereits Aspekte seiner letzten Schaffensphase vorbereiten und vorwegnehmen.

1. Überwachen und Strafen: Körper und Seele als Spielball von Wissen und Macht

Bereits in *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* zeigen sich zwei wesentliche Verschiebungen des foucaultschen Schaffens. Einerseits wird nun der Aspekt einer genealogischen Analyse betont:

„Thema dieses Buches ist eine Korrelationsgeschichte [...]. Eine Genealogie des heutigen Wissenschaft/Justiz Komplexes, in welchem die Strafgewalt ihre Stützen, ihre Rechtfertigungen und ihre Regeln findet, ihre Wirkungen ausweitet und ihre ungeheure Einzigartigkeit maskiert.“⁴⁰⁸

Oder konkreter, wie es in dem Interview *Wahrheit und Macht* heißt:

„Man muß sich vom konstituierenden Subjekt, vom Subjekt selbst befreien, d.h. zu einer Geschichtsanalyse gelangen, die die Konstitution des Subjekts im geschichtlichen Zusammenhang zu klären vermag. Und genau das würde ich Genealogie nennen, d.h. eine Form der Geschichte, die von der Konstitution von Wissen, von Diskursen, von Gegenstandsfeldern usw. berichtet, ohne sich auf ein Subjekt beziehen zu müssen, dass das Feld der Ereignisse transzendiert und es mit seiner leeren Identität die ganze Geschichte hindurch besetzt.“⁴⁰⁹

Der Effekt ist einfach: Wenn das Subjekt aufhört anhand großer Helden und bahnbrechenden Ideen seine Geschichte selbst zu gestalten, dann ist es nun die Aufgabe des Historikers zu beschreiben, wie die Geschichte – die Spielarten der Macht beziehungsweise vormals die anonyme Diskontinuität des Wissens – sich das Subjekt unterwirft beziehungsweise ein historisch determiniertes Subjekt erschafft. Und wenn Foucault in einer ersten Schaffensphase noch versucht in der Leere des verschwundenen Menschen zu denken, die schlicht bejaht werden soll, als „Ursprung“ eines freien Diskurses, so ist es in genealogischer Perspektive nicht einmal mehr dieses Subjekt, welches den Lauf der Dinge gestaltet oder wenigstens der Totalisierung durch den Diskurs zu entkommen vermag.

Und damit einher geht noch eine zweite Verschiebung, denn nun wird eine Perspektive angestrebt, die primär den Körper zum Gegenstand hat:

„Zweifellos lässt sich ein Gedanke festhalten: daß in unserer Gesellschaft die Strafsysteme in eine bestimmte 'politische Ökonomie' des Körpers einzuordnen sind.“⁴¹⁰

Die Archäologie und die damit verbundene Frage nach dem Wissen, die schließlich in der *Archäologie des Wissens* kulminiert, weicht entsprechend einer stärker genealogisch orientierten Analyse, die den Körper in den Blick nimmt, der selbst wiederum Gegenstand einer „politischen

408 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 33

409 Foucault, *Wahrheit und Macht*, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, S. 32

410 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 33

Taktik“⁴¹¹ ist. Man könnte sagen, dass Foucault an dieser Stelle abermals ganz bei Nietzsche angekommen ist, wenn dieser bereits im *Zarathustra* schreibt:

„Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein etwas am Leibe. [...] Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heisst Selbst. In deinem Leib wohnt er, dein Leib ist er.“⁴¹²

Nietzsche will so gegenüber den „Verächter des Leibes“⁴¹³ ebenfalls den Körper in den Mittelpunkt seiner Analyse rücken und so wird die Seele zum bloßen Anhängsel eines von Lust und Unlust regierten Selbst, das stets nach Herrschaft strebt. Wo also einst noch Gott den Mittelpunkt des Denkens bildet, der Bezug zur Unendlichkeit, erscheint nun der Körper, genauer der nach Wonne und Selbsterhaltung strebende Körper.

Auch Foucault wird im Strafsystem eine Verschiebung feststellen, wobei das öffentliche Spektakel der Martern, dem der „Körper als Hauptzielscheibe der strafenden Repression“⁴¹⁴ dient, einer subtileren Technik weicht, „eine[r] Hinrichtung, die eher das Leben als den Körper betrifft“⁴¹⁵ und die sich dazu wesentlich „der modernen 'Seele'“⁴¹⁶ bedient. Die Seele wiederum ist jedoch auch bei Foucault nichts vom Körper grundsätzlich unterscheidbares mehr, sondern schlicht ein Bezugspunkt der Macht und sogar eigenhändig von ihr erschaffen:

„Der Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er. Eine 'Seele' wohnt in ihm und schafft ihm eine Existenz, die selber ein Stück der Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt. Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers.“⁴¹⁷

Die Seele ist somit nichts von der physischen Existenz verschiedenes mehr, da sie aus der Dressur des Körpers geschaffen wird, wenngleich sie nun auch dessen Kontrolle zu bewerkstelligen hat:

„Historische Wirklichkeit dieser Seele, die im Unterschied zu der von der christlichen Theologie vorgestellten Seele nicht schuldbeladen und strafwürdig geboren wird, sondern aus Prozeduren der Bestrafung, der Überwachung, der Züchtigung, des Zwangs geboren wird.“⁴¹⁸

Erst der Schmerz – die Züchtigung des Körpers – vermag dem Menschen also eine Seele zu bescheren, wobei diese selbst wiederum als Mittel zur Inanspruchnahme des durch sie immer gefügigeren Körpers dient. Und während der Körper historisch zunächst als Last empfunden wird, da er den Geist trübt, die unsterbliche Seele hemmt und an die Erde bindet, ist es nun die Seele

411 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 34

412 Nietzsche, KSA 4, *Also sprach Zarathustra*, S. 39f.

413 Nietzsche, KSA 4, *Also sprach Zarathustra*, S. 40

414 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 15

415 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 19

416 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 41

417 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 42

418 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 41f.

selbst, die als Diktator und inneres Sprachrohr der Macht auftritt und so die Freiheit des Körpers unterbindet. Nietzsche analysiert in *Zur Genealogie der Moral* gleichfalls eine Entwicklung, der sich nicht nur das „schlechte Gewissen“⁴¹⁹ verdankt:

„Alle Instinkte, welche sich nach Aussen entladen, *wenden sich nach Innen* – dies ist das, was ich die *Verinnerlichung* des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine 'Seele' nennt.“⁴²⁰

Und weiter stellt Nietzsche fest:

„Es lässt sich voraus errathen, dass der Begriff 'Gewissen', dem wir hier [...] begegnen, bereits eine lange Geschichte und Form-Verwandlung hinter sich hat. [...] Es ging niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nöthig hielt, sich ein Gedächtnis zu machen; die schauerlichsten Opfer und Pfänder [...]. Mit Hülfe solcher Bilder und Vorgänge [...] kam man endlich 'zur Vernunft!' – Ah, die Vernunft, der Ernst, die Herrschaft über die Affekte, diese ganze düstere Sache welche Nachdenken heisst, all diese Vorrechte und Prunkstücke des Menschen: wie theuer haben sie sich bezahlt gemacht! Wie viel Blut und Grausen ist auf dem Grunde aller 'guten Dinge'!...“⁴²¹

Auch Nietzsche sieht so in der Geschichte eine „immer wachsende Vergeistigung und 'Vergöttlichung' der Grausamkeit“⁴²² am Werke, einen Willen zur Macht, der einerseits eine gewisse Lust an der Unterdrückung verspürt, dabei jedoch zunehmend einer „Sublimierung und Subtilisierung“⁴²³ unterliegt, einer Verschiebung „in's Imaginative und Seelische“⁴²⁴. Die Zielscheibe der modernen Macht ist somit je die Seele und wo bei Nietzsche der Wille zur Macht und ein heute subtiles und steriles Blutvergießen herrschen, da zeigt sich für Foucault „die immerwährende Schlacht“⁴²⁵, die sich in einem Zwang zur Normalisierung ausdrückt, der jedoch nicht weniger eine Form der Gewalt ist:

„Die Geschichte dieser 'Mikrophysik' der Strafgewalt wäre also eine Genealogie oder ein Stück der Genealogie der Modernen 'Seele'. In dieser Seele wäre also nicht ein wiederbelebtes Relikt einer Ideologie zu erblicken, sondern der aktuelle Bezugspunkt einer bestimmten Technologie der Macht über den Körper. Man sage nicht, die Seele sei eine Illusion oder ein ideologischer Begriff. Sie existiert, sie hat eine Wirklichkeit, sie wird ständig produziert – um den Körper, am Körper, im Körper – durch Machtausübung an jenen, die man bestraft, und in einem allgemeinen Sinn an jenen, die man überwacht, dressiert und korrigiert, an den Wahnsinnigen, den Kindern, den Schülern, den

419 Nietzsche, KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*, S. 320

420 Nietzsche, KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*, S. 322

421 Nietzsche, KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*, S. 295 und 297

422 Nietzsche, KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*, S. 301

423 Nietzsche, KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*, S. S. 303

424 Nietzsche, KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*, S. 303

425 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 38

Kolonisierten, an denen, die man an einen Produktionsapparat bindet und ein Leben lang kontrolliert.“⁴²⁶

Die Seele wird so zum Angriffspunkt einer „Normalisierungsmacht“⁴²⁷ innerhalb einer Disziplingesellschaft, deren Ziel nicht nur die Analyse, Erschaffung und Kontrolle des Subjekts ist:

„Das psychiatrische Gutachten sowie ganz allgemein die Kriminalanthropologie und der hartnäckige Diskurs der Kriminologen haben hier [im Strafsystem] ihre Funktion: indem sie die Gesetzesübertretungen feierlich in den Bereich der wissenschaftlich erkennbaren Gegenstände einweisen, berechtigen sie die Mechanismen der gesetzlichen Bestrafung zum Zugriff nicht nur auf die Gesetzesübertretungen, sondern auf die Individuen – nicht nur auf das, was die Individuen getan haben, sondern auf das, was sie sind, sein werden, sein können.“⁴²⁸

Es folgen eine biographische, rassistische und psychologische Vorverurteilung die selbst die Zukunft für sich in Anspruch zu nehmen weiß und zudem die Anreicherung eines Wissens, welches es erlaubt mittels der Disziplin ein höriges Subjekt zu produzieren, „die minutiöse und konkrete Dressur der nutzbaren Kräfte“⁴²⁹, die „das Individuum [...] dank einer Taktik der Kräfte und der Körper sorgfältig fabriziert“⁴³⁰. Es ist diese „Fabrikation des Disziplinarindividuums“⁴³¹, die das alte System der Martern und die unumschränkte Macht des Königs (welcher gelegentlich, aber dafür umso maßloser, ein Exempel zur allgemeinen Abschreckung statuiert) ablöst. In den Worten Aurel Schmidts:

„Ein Dispositiv von Techniken und Strategien der Körperbeherrschung, Disziplinierung und Normalisierung, die bis in die innersten Fasern des Individuums dringen, sich festsetzen und sich schließlich über den gesamten sozialen Körper erstrecken.“⁴³²

So geht es heute, wie Foucault in *Der Wille zum Wissen* feststellen wird, nicht mehr darum „sterben zu *machen* oder leben zu *lassen*“⁴³³, sondern „leben zu *machen* oder in den Tod zu *stoßen*“⁴³⁴ – die Macht als eine fortschreitende Verwaltung des Lebens, die idealerweise wohl kaum noch der Strafe bedarf und der Tod als Tabu, da er ohnehin die Grenze des Zugriffs der Macht signalisiert.

Die Frage, die sich Deleuze bei Hume stellt, wie eine Ansammlung von Vorstellungen ein System wird, ein kulturelles Gefüge, das ein bestimmtes Subjekt erschafft, beantwortet Foucault, indem er

426 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 41

427 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 237

428 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 28

429 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 278

430 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 279

431 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 397

432 Schmidt Aurel, *Französische Denker der Gegenwart*, S. 83

433 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 134

434 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 134

die dazu erforderliche Disziplin kenntlich macht, mitsamt der Wissenschaft, Erkenntnis und Überwachung, eine Seele die den Körper lenkt und somit selbst der Lenkung bedarf, kurz, eine umfangreiche „Mikrophysik der Macht“⁴³⁵. So mag es zunächst so erscheinen, als wollte diese Macht sich dem Wissen widersetzen, beispielsweise die Wissenschaft unterdrücken, doch nach Foucault treten auch Wissen und Macht bei genauerem Hinsehen weit eher in ein produktives Verhältnis ein:

„Man muss wohl auch einer Denktradition entsagen, die von der Vorstellung geleitet ist, daß es Wissen nur dort geben kann, wo die Machtverhältnisse suspendiert sind, daß das Wissen sich nur außerhalb der Befehle, Anforderungen, Interessen der Macht entfalten kann. [...] Eher ist wohl anzunehmen, dass die Macht Wissen hervorbringt (und nicht bloß fördert, anwendet, ausnutzt); daß Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen; daß es keine Machtbeziehung gibt, ohne daß sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert. Diese Macht/Wissen-Beziehungen sind darum nicht von einem Erkenntnissubjekt aus zu analysieren, das gegenüber dem Machtsystem frei oder unfrei ist. Vielmehr ist in Betracht zu ziehen, daß das erkennende Subjekt, das zu erkennende Objekt und die Erkenntnisweisen jeweils *Effekte* jener fundamentalen Macht/Wissen-Komplexe und ihrer historischen Transformationen bilden.“⁴³⁶

Und hier ist eine weitere entscheidende Verschiebung in der Analyse Foucaults benannt. *Während es zunächst noch einen unantastbaren Ort im Subjekt gibt, eine sozusagen souveräne Leere, ein unberührtes und unberührbares cogito, von dem ausgehend sich das Wissen und das Selbst unvorhersehbar, bruchhaft und zumindest potentiell frei zu generieren vermag, vielleicht sogar ein freies und befreiendes Wissen in Form einer neuen Episteme, ist nun schlicht alles in den Zusammenhang von Wissen und Macht eingebettet; und sowohl das Subjekt, als auch die Art und Weise wie es in der jeweiligen Epoche, innerhalb einer bestimmten Episteme die Welt erkennt, sind Effekt einer fundamentalen Macht, welche es sich erlaubt sich auch des Wissens geradezu uneingeschränkt zu bedienen.* Die Genealogie kann somit nur noch die Variationen dieser Beziehung, die *Transformationen* dieses Einen, die Auswüchse einer solchen Macht, die „unendlich kleinen Technologien der Macht“⁴³⁷ in den Blick nehmen⁴³⁸ und im Zuge dessen wird dann auch die „schöne Totalität des Individuums“⁴³⁹ verabschiedet, die Ganzheit eines Subjekts, dessen erster Tod

435 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 38

436 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 39 [Hervorhebung nicht im Original]

437 Foucault, *Recht der Souveränität / Mechanismus der Disziplin*, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, S. 84

438 Vgl. Ruffing, *Michel Foucault*, S. 55. „Eine Genealogie erzählt die Herkunftsgeschichte eines Machtphänomens, um zu zeigen, wie bestimmte Machtstrukturen [...] historisch entstanden und variabel sind.“

439 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 278

im Sinne einer fundamentalen Leere welche zur Revolution des Wahnsinnigen oder der Literatur überleitet wenigstens noch einen Widerstandsrest als Schutz vor allumfassender Instrumentalisierung bietet, weshalb nun ein „jeder ein Rädchen“⁴⁴⁰ in der produktiven und absorbierenden Totalität von Wissen und Macht ist.

Eine Frage welche sich aufdrängt wäre jetzt, ob das Wissen in einer solchen Konstellation schlicht der Macht, einer bestimmten Position im Diskurs bedarf, um sich durchsetzen zu können, oder ob die Macht, in ihrer normalisierenden, dressierenden und damit eigentlich doch wieder repressiven Form, nicht womöglich dennoch einem *adressierbaren* Willen zur Macht zugeschrieben werden könnte, einer bestimmten Intention, deren Urheber dann wiederum des Wissens bedarf um seine Vorherrschaft zu verfestigen. Für Foucault wäre diese Frage letztlich jedoch schlicht falsch gestellt: „Das Studium dieser Mikrophysik setzt nun voraus, daß die darin sich entfaltende Macht nicht als Eigentum, sondern als Strategie aufgefaßt wird, daß ihre Herrschaftswirkungen nicht einer 'Aneignung' zugeschrieben werden, sondern Dispositionen, Manövern, Techniken, Funktionsweisen; daß in ihr ein Netz von ständig gespannten und tätigen Beziehungen entziffert wird anstatt eines festgehaltenen Privilegs. [...] Diese Macht ist nicht so sehr etwas, was jemand besitzt, sondern vielmehr etwas, was *sich* entfaltet [...].“⁴⁴¹

So sind für Foucault sowohl Herrscher als auch Beherrschte gleichermaßen von der Macht durchdrungen, weshalb es auch keinen Sinn mehr machen würde noch nach einem souveränen Subjekt zu fahnden, welches diese Macht besitzt oder sich ihr zu entziehen getraut, denn nun besitzt das anonyme Walten der Macht die Subjekte. Dies bedeutet im Sinne einer Macht als Ort der ständigen Auseinandersetzung jedoch dennoch, dass es eigentlich – ganz im Sinne Nietzsches und obgleich die Macht selbst betreffend einer Absicht und eines Sinns die außerhalb ihrer lägen ihr Schweigen wahrt – einem jedem Rädchen darum zu tun sein müsste, sich ein Höchstmaß an Macht anzueignen und auf Dauer zu stellen. Da nach Foucault die Macht aber dem Prinzip der ewigen Schlacht gehorcht und letztlich alle Beziehungen permanent durchdringt, ist auch diese Frage für ihn scheinbar schlicht hinfällig geworden, denn eine klare Verteilung wird ohnehin zu keinem Zeitpunkt gegeben sein, niemals ist der eine oben und der andere unten, innen oder außen, und entsprechend ist die Stellung eines jeden nur als Variation *innerhalb* der zahllosen Spielarten der Macht und schlicht als unabschließbarer Prozess in actu zu begreifen:

„Die Beziehungen sind keine eindeutigen Relationen, vielmehr definieren sie zahllose Konfrontationspunkte und Unruheherde, in denen Konflikte, Kämpfe und zumindest vorübergehende Umkehrungen der Machtverhältnisse drohen. Die Umwälzungen dieser

440 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 279

441 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 38 [Hervorhebung nicht im Original]

'Mikromächte' gehorcht nicht dem Gesetz des Alles oder Nichts.“⁴⁴²

Die Zahnräder drehen sich allesamt im umfassenden Einen der Macht und seiner Verschiebungen und letztlich weiß wohl keiner mehr so richtig – aufgrund der Unmöglichkeit innerhalb dieser Dynamik noch eine Außenperspektive einzunehmen oder zu formulieren – wo er denn nun steht, denn die vermeintlichen Antagonisten werden im Laufe der Zeit nun einmal gleichsam von der Macht erschaffen wie absorbiert. Die Macht macht sich ihre Subjekte und wenn die Disziplinierungsmacht diszipliniert, dann sowohl den Inhaber der Autorität als auch den Gegenstand seiner Unterwerfung – schließlich unterliegen beide dem selben Gesetz, sind sie beide Momente desselben Diskurses. Wenn diese Normalisierungsmacht folglich den Schüler erfasst, um seine Seele mittels der Disziplin zu erschaffen, zu gestalten und zu beherrschen, so ist die dafür zuständige pädagogische Autorität nicht weniger von den institutionellen Regeln beherrscht die uneingeschränkter Ausdruck ihrer Macht sein sollten und die auch sie einst hervorgebracht haben. Und so heißt es in der Vorlesung *Recht der Souveränität / Mechanismus der Disziplin* von 1976:

„Die Macht funktioniert und wird ausgeübt über eine netzförmige Organisation. Und die Individuen zirkulieren nicht nur in ihren Maschen, sondern sind auch stets in einer Position, in der sie diese Macht zugleich erfahren und ausüben; [...] Mit anderen Worten: die Macht wird nicht auf die Individuen angewandt, sie geht durch sie hindurch.“⁴⁴³

Die Macht als geschlossenes System umfasst eben alle Beteiligten, weshalb Foucault auch das Gefängnis als Beispiel für ihr Funktionieren wählt⁴⁴⁴. In historischer Perspektive zielt die Analyse in *Überwachen und Strafen* zudem darauf ab zu zeigen, dass die von der Aufklärung verkündete Befreiung des Menschen und die damit einhergehenden Humanwissenschaften eben keinen Fortschritt beschreiben, nicht einmal einen Fortschritt der Menschlichkeit, und hier liegt dann schließlich die eigentliche Kritik Foucaults, die auch die letzten Worte des Buches bestimmt:

„In dieser Humanität ist das Donnerrollen der Schlacht nicht zu überhören.“⁴⁴⁵

Indem Foucault die Macht also als totalitär und zur Totalisierung strebend definiert, kann er auch jedwede auf Fortschritt hin argumentierende Ideologie hinterfragen und was bei Hegel noch die Teleologie einer zu sich selbst kommenden Vernunft ist, welche den Lauf der Dinge und die Eingliederung des Einzelnen in seine Geschichte beschreibt, ist hier schlicht das unpersönliche, dem Subjekt enthobene und zudem uneingeschränkte Walten der Macht. In den Worten Aurel Schmidts:

„Foucault konnte so [durch die Analyse der Machttechniken in verschiedenen Institutionen] zeigen,

442 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 39

443 Foucault, *Recht der Souveränität / Mechanismus der Disziplin*, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, S. 82

444 Vgl. Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 43, „Die Geschichte des Gefängnisses mit all den politischen Besetzungen des Körpers, die es in seiner geschlossenen Architektur versammelt, möchte ich schreiben.“

445 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 397

wie Vernunft und Fortschrittsglauben sich am Ende in ihre entgegengesetzten Absichten verstricken, wie die Utopie der reformistischen Befreiung des Menschen ungewollt ins Desaster der Unterdrückung und Versklavung des Menschen im Namen der Vernunft und der Wissenschaft führte.“⁴⁴⁶

Und hier zeigt sich auch die Nähe Foucaults zur Frankfurter Schule, denn auch für ihn verkehrt sich die Utopie einer Herrschaft mittels Wissen und Vernunft in ihr Gegenteil, gerade weil eine solche Rationalität ihrem Wesen nach Totalität anstrebt und so schließlich – womöglich je um der Überwindung der Angst vor dem Unbestimmten willen – eine Dystopie der Kontrolle, der Normalisierung und somit der Unfreiheit errichtet, beispielsweise in Form einer Kulturindustrie deren Dynamik der Imperialität des Diskurses in nichts nachsteht. Die Befreiung des Menschen mittels der Unterwerfung der Natur zum Ziel, wird die Herrschaft der Berechenbarkeit hier ihre kalte Kehrseite offenbaren, denn sie erstrebt zunächst einmal eines, allumfassende Geltung. Und Foucault sieht einen solchen Prozess beispielsweise in Form des Königs und seiner Macht gegeben, insofern dessen selektive Grausamkeit und Willkür nur überwunden wird, um im selben Atemzug die Ausweitung der Anpassung und Kontrolle jedes einzelnen Untertans anzustreben :

„Der [...] Idealfall wäre die unbegrenzte Disziplin: eine Befragung ohne Ende; [...] ein Verfahren, das sowohl andauerndes Messen des Abstandes zu einer unerreichbaren Norm wäre wie auch die asymptotische Bewegung, die endlos zur Einholung dieser Norm zwänge.“⁴⁴⁷

Kritisiert wird bei Foucault somit eine Macht, die sich linear ihrer Totalisierung verschrieben hat. Wobei im Sinne einer sich historisch totalisierenden Macht, die kein Außen mehr kennt, eigentlich auch keine Perspektive existiert, die noch von einem grundsätzlichen Aufschwung oder Niedergang künden könnte, geschweige denn von einer Befreiung, denn in diesem Prozess sind auch die Epochen nur mehr Verschiebungen, Variationen innerhalb der Macht und ihrer Spiele, also letztlich kaum mehr als ein ununterscheidbarer Effekt. Zwar kann Foucault noch ganz grundsätzlich die Totalisierungstendenzen der Macht anprangern, doch ob die Martern des Königs tatsächlich vorteilhafter sind denn der militärische Drill in den Schulen, kann eine Theorie ohne Möglichkeit zur Außenperspektive wohl eigentlich nur schwerlich noch entscheiden. Entsprechend kritisiert Foucault auch eher den Tenor einer Gesellschaft, die sich als besonders fortschrittlich und frei begreifen will und dabei noch nicht einmal bemerkt, wo überall die Ketten angelegt werden und wer alles daran zieht während er selbst schon gezogen wird. Wobei auch Foucault diese Dynamik nicht mehr konkret zuschreiben kann und so wird die Macht ein letzten Endes wertfreies Prinzip im historischen Einerlei der genealogischen Analyse. Dazu schreibt Paul Veyne:

446 Schmidt Aurel, *Französische Denker der Gegenwart*, S. 84

447 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 291

„Und wie die Diskurse nicht gemäß der Logik einer Dialektik aufeinander folgen, sich auch nicht aus guten Gründen verdrängen und nicht durch ein transzendentes Gericht gegeneinander abgewogen werden, so haben sie untereinander nur faktische, nicht aber rechtliche Beziehungen, sie schalten sich (ohne gute Gründe) gegenseitig aus, ihre Beziehungen sind die von Fremden, von Rivalen. Der Kampf und nicht die Vernunft ist eine essentielle Relation des Denkens.“⁴⁴⁸

Historisch gesehen weicht zwar beispielsweise die Willkür des Königs und dessen punktuelle Bestrafung, sowie die damit verbundene und schier maßlose Ungleichheit, einer allgemeinen Angleichung und Kontrolle, wobei die parallel entwickelte Kritik eben eigentlich nur noch kontingente Spielarten der Macht differenzieren kann. Dennoch (und hier dreht Foucault die sozusagen klassische Fortschrittsperspektive einfach um) scheinen gegenüber der uneingeschränkten Verwaltung des Lebens die Repressionen eines einzigen und zumeist auch weit entfernten Königs – eine Figur die auf Gott als Ordnungsprinzip und dessen Ablösung durch die Episteme Mensch übertragbar ist – noch mit einem gewissen mehr an allgemeiner Freiheit verbunden, welches als impliziter Boden der foucaultschen Infragestellung der Moderne weiterhin mitschwingt. Hier wäre also danach zu fragen, ob Foucault einen Übergang von der sporadischen und abschreckenden Grausamkeit des uneingeschränkten Despoten gegen die allumfassende Normalisierung ausspielt, welche dann die Schwelle zur Moderne bildet. Eben die gleichfalls von Nietzsche kritisierte „Vergeistigung und Vergöttlichung der Grausamkeit“, die ihr wahres Gesicht verbirgt, dadurch jedoch nur umso besser in alle Bereiche des Lebens und in die Person einzudringen vermag. Im subversiven Getriebe von Wissen und Macht – wobei das Wissen der Humanwissenschaften eben schlicht der Macht zur Normierung unterstellt ist – muss in jedem Fall festgehalten werden, dass es kein zu befreiendes Gegen-Wissen mehr geben kann, keine Utopie, die sich der Macht noch zu entziehen vermöchte, da sie Personen und Institutionen vorgängig ist, Staat, Seele und Subjekt als ihr Produkt zu gelten haben. Für die Macht, verstanden als Ursprung, Mittel und Ziel aller Konflikte, bleibt zudem festzuhalten, dass sie – jedenfalls strukturell – von der Erklärungskraft eines metaphysischen Prinzips nicht mehr besonders weit entfernt scheint. Dazu Sarasin:

„Wie könnte es für diesen 'Körper' in seinem Seelengefängnis eine Hoffnung auf Widerstand geben? Woher würde diese sich speisen, wenn das Verhängnis der Unterwerfung 'tiefer', ja ursprünglicher ist als der Mensch, der sich befreien möchte? Würden 'Körper' ohne ihre 'Seele', das heißt ohne das Geflecht der Regeln, Normen und Sprachen, die ihre 'Psyche, Subjektivität, Persönlichkeit, Bewusstsein, Gewissen usw.' strukturieren, sich 'befreien', wenn sie nur könnten? [...] Gibt es Auswege aus diesem Räderwerk der Macht, das Foucault entwirft und in dem auch 'wir' ein

448 Veyne Paul, *Foucault. Der Philosoph als Samurai*, S. 45

'Rädchen' sind? *Überwachen und Strafen* zeigt sie nicht; zu sehr erscheinen hier die Subjekte selbst noch 'tiefer', als sie sich überhaupt als Individuen oder als 'Menschen' wahrnehmen können, von den Unterdrückungsmechanismen der Macht durchdrungen.⁴⁴⁹

Wobei es wie gesagt fraglich ist, inwiefern noch von Unterdrückung gesprochen werden kann, wenn alles in Begriffen der Macht gedacht werden muss, selbst das Wissen, dem kein reines *cogito* mehr zu Grunde liegt und das nun nicht minder im Dienst von Disziplin und Normalisierung steht. Ein zu befreiendes Bewusstsein, ein Subjekt und eine von dessen Vervollkommenung ausgehende Utopie kennt diese Analyse, die eine Totalität analysiert und dabei – paradoxerweise – selbst gezwungen scheint in Begriffen der Macht zu totalisieren, nicht mehr. Nietzsche scheint für dieses Programm so offensichtlich Pate zu stehen, dass er noch nicht einmal genannt werden muss⁴⁵⁰. Wobei Nietzsche, für den „Leben eben Wille zur Macht *ist*“⁴⁵¹, die Macht und ihre Kämpfe und Spiele schlicht als der Bejahung würdig erachtet, denn die Selektion ist in dieser Phase seines Schaffens durchaus gewünscht und unumgänglich ist sie als metaphysisches Prinzip ohnehin. So einfach ist es für Foucault jedoch nicht, denn *Überwachen und Strafen* verdankt sich ja den Erfahrungen die auch mit der Gründung der angesprochenen Groupe d'Information sur les Prisons einhergehen, dem Versuch den Gefangenen wieder eine Stimme in der Gesellschaft zu geben und sie so zumindest dieser Repression zu entheben, weshalb die GIP der Aufruf zu einem Diskurs ist, so jedenfalls der Gründungsgedanke, der sich vorbei an den Kanälen der Macht Geltung verschaffen will. Andererseits vermag die Macht für Foucault zu diesem Zeitpunkt auch die – lückenlose – Strukturierung des Diskurses ans Licht zu bringen, sie wird zum universalen Erklärungsprinzip und damit einhergehend zu einer Totalität, die alles durchdringt, ein Komplex von Wissen und Macht dem keiner mehr entkommt. Jedoch, wenn es dieser These entsprechend eben tatsächlich kein Außen mehr gibt, so ist auch jeglicher Versuch Widerstand zu formieren oder eine Außenperspektive wie etwa in Form der GIP zu etablieren, eigentlich vergebens; und selbst wenn es der ursprünglichen Intention zuwider läuft, auch die Gefangenen kommen so nicht umhin letzten Endes schlicht die Strukturen der Macht zu reproduzieren oder sogar deren Totalisierung voranzutreiben. Und so bleibt wie bereits bei Nietzsche eigentlich nur die Möglichkeit den Willen zur Macht auch mit einer Bejahung zu verstehen, was in Foucaults Worten mit der wohl nicht umsonst Aufsehen erregenden Zurückweisung der sogenannten Repressionshypothese zumindest angedeutet ist. In dem Interview *Wahrheit und Macht* kommt Foucault dann auch selbst explizit auf die perspektivischen Verschiebungen zu sprechen, die entstehen wenn man seiner Theorie Folge leistet und sich so von dem Begriff der Unterdrückung konsequenterweise trennen muss und dies

449 Sarasin, *Michel Foucault zur Einführung*, S. 133 und 144f.

450 Vgl. Nietzsche, KSA 4, *Also sprach Zarathustra*, S. 148 „Wo ich lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht.“

451 Nietzsche, KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 208

schließlich auch will:

„Wenn sie [die Macht] nur repressiv wäre, wenn sie niemals etwas anderes tun würde als nein sagen, ja glauben Sie dann wirklich, daß man ihr gehorchen würde? Der Grund dafür, daß die Macht herrscht, daß man sie akzeptiert, liegt ganz einfach darin, daß sie nicht nur als neinsagende Gewalt auf uns lastet, sondern in Wirklichkeit die Körper durchdringt, Dinge produziert, Lust verursacht, Wissen hervorbringt, Diskurse produziert; man muß sie als ein produktives Netz auffassen, das den ganzen sozialen Körper überzieht und nicht so sehr als negative Instanz, deren Funktion in der Unterdrückung besteht. Was ich in 'Überwachen und Strafen' zeigen wollte, ist, wie es seit dem 17./18. Jahrhundert tatsächlich zu einer neuen Technologie der Macht gekommen ist. [...] Verfahren, die es ermöglichen, die Machtwirkungen ständig, in ununterbrochenem Fluß, angepaßt, sozusagen 'individualisiert' im gesamten sozialen Körper zirkulieren zu lassen.“⁴⁵²

Foucault geht es dieser nüchternen Einschätzung gemäß und abermals ganz im Sinne Nietzsches entsprechend schlicht darum, fortan die spezifischen Kräfteverhältnisse zu studieren, das Netz einer Macht, die alles zu subsumieren vermag. Und damit hat auch der Glaube an die Revolution, der sowohl einen Bruch mit dem Bestehenden fordert als auch mit der Utopie einer herrschaftsfreien Gesellschaft assoziiert ist, keine Geltung mehr. Foucault verkündet:

„[D]aß im übrigen ohne weiteres Revolutionen vorstellbar sind, die die Machtbeziehungen, auf deren Grundlage der Staat funktionieren konnte, im wesentlichen unangetastet lassen.“⁴⁵³

Eine solche Einschätzung ist dann die letzte Konsequenz aus der Unterstellung einer Totalität in welcher keine Außenperspektive mehr zu existieren vermag. Wenn jedoch für Foucault zu dieser Zeit kein Individuum – gänzlich, also vergleichbar den Hoffnungen die Foucault einst noch mit dem Wahnsinnigen und dessen unlebbarer Freiheit verbindet – außerhalb der Macht steht und die Macht selbst unumgänglich ist, so ist damit doch immer noch zumindest implizit eine Kritik an deren hegemonialer Einflussphäre formulierbar, sowie an der Beharrlichkeit der Strukturen die diese Totalität mehr und mehr verinnerlichen. Und an dieser Stelle sieht Foucault dann doch einen Angriffspunkt:

„Nicht die Veränderung des 'Bewußtseins' der Menschen oder dessen, was in ihren Köpfen steckt, ist das Problem, sondern die Veränderung des politischen, ökonomischen und institutionellen Systems der Produktion von Wahrheit. Es geht nicht darum, die Wahrheit von jeglichem Machtsystem zu befreien – das wäre ein Hirngespinnst, denn die Wahrheit selbst ist Macht – sondern darum, die Macht der Wahrheit von den Formen gesellschaftlicher, ökonomischer und kultureller

452 Foucault, *Wahrheit und Macht*, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, S. 35

453 Foucault, *Wahrheit und Macht*, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, S. 400

Hegemonie zu lösen, innerhalb derer sie gegenwärtig wirksam ist. Kurz, die politische Frage ist nicht der Irrtum, die Illusion, das entfremdete Bewusstsein oder die Ideologie, sie ist die Wahrheit selbst. Daher die Bedeutung Nietzsches.“⁴⁵⁴

Um der unumgänglichen Macht, der auch die Wahrheit subsumiert werden kann, ihre Krallen zu nehmen, bleibt entsprechend nur ein (Aus-)Weg: Wenn alles politisch ist, von Strategien durchdrungen, dann kann sich zwar auch die Wahrheit nicht außerhalb der Macht wännen und ein Korrektiv bilden, sie kann jedoch entgegen der Totalisierung eine Pluralisierung und Zersplitterung von (institutioneller und diskursiver) Macht und der sich ihr schuldenden Wahrheit anstreben. Eine grundsätzliche Absage an die Macht wird jedoch auch mit dieser Forderung nicht mehr erwogen, denn sie wäre in dieser pragmatischen Perspektive scheinbar schlicht ein Hirngespinnst, eine höchstens noch rein theoretische und jetzt schlechterdings utopische Hoffnung.

Mit Nietzsche kommt Foucault in dieser Schaffensphase also zu dem Schluss, dass die Frage nach der Wahrheit letztlich einer in diesem Sinne politischen Perspektive zu weichen hat. Will man demnach wissen was die Wahrheit ist, bleibt nur die Analyse der in einer bestimmten Zeit und Gesellschaft je spezifischen Politik, der historischen Dynamik ihrer institutionellen und ökonomischen Diskurse. Und dem Einzelnen bleibt scheinbar nur noch der Rückzug, der Versuch sich so weit wie möglich außerhalb dieser Muster zu bewegen, um so der Totalisierung nicht vollständig zum Opfer zu fallen. In dem Aufsatz *Was ist Kritik* wird es 1978 entsprechend als Zielvorgabe heißen:

„[Es geht um] die Kunst, nicht regiert zu werden, bzw. nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden.“⁴⁵⁵

Festzuhalten bleibt, dass Foucault, der einst das Rauschen des Diskurses und zumindest eine Ahnung des Seins, eines Außens und der Leere als innerhalb der Sprache bewahrte Kluft noch zur Sprache bringen will und damit nicht weniger als eine geradezu uneingeschränkte Freiheit als permanentes Potential des Denkens, weshalb er die Literatur und deren entsprechende Bemühungen dies zum Ausdruck zu bringen hoch schätzt, sich nun einer Realität, einem Gegebenen aussetzt, das nicht mehr schlicht überwunden beziehungsweise im Sprung – etwa in die Freiheit der sich der Wahnsinnige aussetzt – überschritten werden kann. Innerhalb des unumstößlichen Prinzips Macht stellt sich nun entsprechend – höchstens noch – die Frage nach möglichen Freiräumen und den immer schon als politisch zu erachtenden Transformationen. Und damit wird diese Perspektive zur Revolte, mit der sie die grundsätzlichen Forderungen teilt: *Der Status quo, der Ausdruck unumgänglicher Strukturen ist, einer Verzahnung von Wissen und Macht, erlaubt nur noch die*

454 Foucault, *Wahrheit und Macht*, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, S. 54

455 Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 12

Hoffnung auf maßvolle Veränderung, während der Bruch, ein Ausstieg aus der Macht, verworfen wird und damit einhergehend auch jedwede Utopie, das Außen und der Aufruf zu dessen Befreiung und dergestalt zu einer neuen Episteme, die keinen Determinismus mehr kennt. Zudem wird die Macht bei Foucault, nicht unweit der Teleologie der Vernunft Hegels, zum alles erklärenden Prinzip, historisch und bis hinab an den Ursprung des Subjekt, denn sie zeigt sich überall und was sie erstrebt ist ihre Vervollkommnung, ihre unaufhaltsame und uneingeschränkte Verwirklichung. Somit ist auch die Revolution in genealogischer Perspektive eben kein Bruch mehr, sondern nur Variation einer zu sich selbst kommenden Macht – vom König zur Normierung in Form einer Kontingenzgeschichte – innerhalb deren Totalisierung es weder ein zu befreiendes Bewusstsein noch die Freiheit selbst, ein außerhalb der Macht stehendes und noch autonom denkendes Subjekt und eine entsprechende Gemeinschaft geben kann. Und natürlich, Nietzsche ist sein Zeuge:

„Wenn ich jetzt daran zurückdenke, dann frage ich mich, von was ich jemals, zum Beispiel in 'Wahnsinn und Gesellschaft' oder 'Die Geburt der Klinik' gesprochen habe, wenn nicht von der Macht?“⁴⁵⁶

Die Geschichte als tragische Dialektik des Ausgestoßenen und Verdrängten, die vom Vergessen eines undifferenzierten Ursprungs stammelt, einem Punkt Null der Geschichte in dem Alles noch undifferenzierte Einheit ist, Wahnsinn, scheint an dieser Stelle selbst dem Vergessen preisgegeben, denn nun sind die Strukturen überall und die Herrschaft Apollons scheint unvermeidlich. Und sollte es einen Nullpunkt der Geschichte geben, so wäre dieser wohl selbst bereits Kampf, in sich entzweit und seit je Garant für die Prozeduren der Macht und ihrer Transformation und unaufhaltsamen Vollendung. Dionysos ist so entsprechend einer apollinischen Schlacht um die fortwährende Formgebung gewichen, denn obwohl die Macht selbst eher amorph und schwer lokalisierbar scheint, gerade weil sie omnipräsent und omnipotent ist, so zeigt sie sich doch stets als von vornherein politisierte Wahrheit, deren neustes Ziel eben die uneingeschränkte Verwaltung des Lebens ist. Der Mensch als endlich zu befreiendes Bewusstsein ist nur noch ein Kollateralschaden der Macht und seine Identität entsprechend nicht mehr als ein weiterer willkommener Angriffspunkt. Während also bei Hegel der Weltgeist sich unaufhaltsam seiner Verwirklichung nähert, vermag bei Foucault zu diesem Zeitpunkt eine asymptotische Macht den Lauf der Dinge und der Geschichte zu lenken und entsprechend Aussagekräftig ist auch es sie zu analysieren.

Da die Macht, die Foucault als asymptotische verstanden wissen will, den Willen zur Macht Nietzsches in seiner grundsätzlicher Stoßrichtung bestätigt, soll an dieser Stelle die – vielleicht überspitzte – Kritik Heideggers an diesem Gedanken nicht unerwähnt bleiben, denn sie erlaubt

⁴⁵⁶ Foucault, *Wahrheit und Macht*, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, S. 30

einen grundsätzlichen Einblick in die vielfältigen Auswirkungen einer solchen Prämisse. In *Der Europäische Nihilismus* diagnostiziert Heidegger, dass Nietzsche, obwohl doch gerade er Gott als ordnungsstiftende Instanz hinter sich lassen will, zuletzt doch wieder einen Rückfall in die Metaphysik erleidet. Der Wille zur Macht, als allumfassendes und alles erklärendes Prinzip, welcher, selbst zeitlos, die Geschichte durchwaltet und nun zudem der – geradezu unumgänglichen – Bejahung würdig sein soll, steht einem Gott zumindest strukturell in nichts nach. Diese Macht kreist, indem sie – eben als Wille, der letztlich grundlos nur sich selbst will – nach Machterhalt und Machtsteigerung strebt, nicht nur um sich selbst, sondern in Verbindung mit Nietzsches zweiter wichtiger Lehre, der ewigen Wiederkunft, auch im Ganzen der Zeit⁴⁵⁷. So obliegt nach Heidegger auch die von Nietzsche geforderte Schaffung neuer Werte einem eindeutigen und selbstreferentiellen Prinzip und entsprechend klar fällt sein Resümee aus:

„Der Übermensch lässt den Menschen der bisherigen Werte einfach hinter sich, 'übergeht' ihn und verlegt die Rechtfertigung aller Rechte und die Setzung aller Werte in das Machten der reinen Macht.“⁴⁵⁸

Dadurch jedoch tritt der Verkünder des Übermenschen, entgegen seiner Intention, als Vollender des Nihilismus auf und begründet, so Heidegger, auf metaphysische Weise das „Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit“⁴⁵⁹. Was jedoch nicht mehr bedeutet, als dass nun abermals eine bestimmte Struktur, ein unhintergebares Prinzip an die Stelle Gottes tritt und die Rechtfertigung der Werte wird schlicht damit begründet, ob ein Wille sie zu behaupten vermag. Was sich durchsetzt ist gut und wer die Herrschaft hat, hat auch die Wahrheit, also die Möglichkeit „Werte“ zu erschaffen und zu etablieren. Foucault, der zunächst weit davon entfernt scheint eine Metaphysik der Macht zu propagieren, muss sich ebenfalls den Vorwurf gefallen lassen, dass auch er den einst verwaisten Thron – wenngleich es nun das anonyme Walten der Macht und nicht mehr der Mensch und ein von ihm ausgehendes Wissen ist – wieder besetzt hat. Die Macht herrscht und sie strebt danach alles zu regieren, sie bildet den neuen Mittelpunkt der Ordnung. Dazu Reiner Ruffing:

„Die Macht ist nach Foucault omnipräsent. [...] Die funktionalen Abläufe des Alltagslebens täuschen über dieses andauernde Machtgeschehen hinweg.“⁴⁶⁰

Die Revolte, eine sich stets variierende Macht als vermeintliche Absage an die zunächst noch

457 Vgl. Heidegger, *Der Europäische Nihilismus*, in: Nietzsche. Band II, S. 37. Als Verschränkung von Wille zur Macht und ewiger Wiederkunft klingt dies wie folgt: „Weil nun aber alles Seiende Wille zur Macht, d.h. Als nie aussetzendes Sich-übermächtigen ein ständiges 'Werden' sein muss, dieses 'Werden' jedoch sich niemals 'zu einem Ziel' außerhalb seiner 'fort'- und 'weg'bewegen kann, vielmehr ständig, in die Machtsteigerung eingekreist, nur zu dieser zurückkehrt, muss auch das Seiende im Ganzen als dieses machtmäßige Werden immer selbst wiederkehren und das Gleiche bringen.“

458 Vgl. Heidegger, *Der Europäische Nihilismus*, in: Nietzsche. Band II, S. 40

459 Vgl. Heidegger, *Der Europäische Nihilismus*, in: Nietzsche. Band II, S. 20

460 Ruffing, *Michel Foucault*, S. 57

metaphysisch anmutende Freiheit in *Wahnsinn und Gesellschaft*, Dionysos und das Außen, bestätigt in diesem Sinne zugleich wieder ein Prinzip, das zwar aufgrund seiner Omnipräsenz schwer zu greifen ist, dem sich aber dennoch alles subsumieren lässt. Dazu Robert Feustel:

„Die Macht ist zwar zersplittert, hat keinen Ort und ist mit keiner Institution identisch, dennoch ist sie der bewegliche Knotenpunkt von Subjektivierung und Unterwerfung. Ihre Wege sind vielfältig und reichen hinab (oder hinauf) bis in die kleinsten und intimsten Elemente. Aber in ihrer Wirkung, einer Zurichtung des Individuums, einer spezifischen Produktion von angepassten Subjekten im Sinne des Systems und der Ökonomie, ist sie komplex und allgegenwärtig.“⁴⁶¹

Um dem zu entgehen wäre es folglich geradezu notwendig ein System in Anschlag zu bringen, das entsprechend der ersten Schaffensphase Foucaults einen undifferenzierten Ursprung und damit einhergehend ein uneinholbares Außen nicht aus den Augen verliert, denn nur so scheint es möglich sich der Totalisierung zu entziehen. Deleuze, der den Willen zur Macht Nietzsches entsprechend als dionysische Macht zur Metamorphose und als freie Energie zu lesen versucht und die Wiederkunft selbst als eine Theorie des offenen Ganzen, deutet in diese Richtung. Jedoch für die Revolte, die Variation des Einen, nicht weniger als für den Determinismus innerhalb der Epistemen, die nun von der Macht verknüpft und durchdrungen werden, sind die Veränderungen nur gespielt, „Stürme im Wasserglas“⁴⁶², wie Foucault es dem Marxismus – dessen Verstrickung mit den Prämissen der Episteme Mensch – bescheinigt, wenn dieser innerhalb der Muster des modernen Denkens verharrt, indem er einerseits die Dialektik der Geschichte anruft, die Mechanik des historischen Materialismus, die unbeirrbar nach diesseitiger Vollendung strebt; und andererseits den Menschen zum Subjekt der Befreiung macht, also eine Anthropologie bemüht, die mittels der Arbeit die Entfremdung ein für allemal zu überwinden trachtet. Eine Revolution, so Foucault, wäre dies also letztlich trotz allen Blutvergießens nicht. Und der einzige der dies bereits bemerkt habe ist in der *Ordnung der Dinge* abermals Nietzsche:

„Auf jeden Fall hat Nietzsche für uns, und noch bevor wir geboren waren, die *Vermengten* Verheißungen der Dialektik und der Anthropologie verbannt.“⁴⁶³

Obwohl dies eben auch für Nietzsche bezweifelt werden kann, zumindest an den Stellen, an denen er den Willen zur Macht nicht nur als im Menschen wirkend, sondern als universales Prinzip versteht. Entsprechend ist dieser Wille fähig die Geschichte zu lenken, deren Werden nun zwar in den Blick kommt, jedoch zugleich auch deren Ziel, die Vollendung in Form des so verstandenen Übermenschen, welcher sich – wenigstens in einer solchen Interpretation – diesen Willen ohne zu

461 Feustel Robert, *Vom Simulationsraum der Macht. Foucault mit Baudrillard gelesen*, in: Daniel Hechler, Axel Philipp [Hrsg.], *Widerstand Denken*, S. 204

462 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 321

463 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 322 [Hervorhebung nicht im Original]

zögern aneignet. Die Macht bei Foucault, die zwar ihr Gesicht verbirgt, im selben Moment aber dennoch alle Facetten des Lebens und der Geschichte durchdringt, ist demnach womöglich selbst noch metaphysisch angehaucht und zudem muss auch sie sich den Vorwurf gefallen lassen, nur eine bestimmte Auslegung und Kind ihrer Zeit – innerhalb der Episteme Mensch und ihrer primären Prämissen – zu sein. Das Wirken der Macht, das gemäß Nietzsche auch bei Foucault seinem Grundprinzip nach als darwinistisch inspiriertes Lebensprinzip gefasst werden kann⁴⁶⁴, als dialektische Schlacht um den Erhalt und die Durchsetzung des Selbst, entkommt diesem Vorwurf zumindest nicht ganz. Und so scheint auch Foucault der Versuchung der Moderne, wie er sie noch in der *Ordnung der Dinge* versteht, schließlich kaum widerstehen zu können:

„[Man sieht] jetzt, wie eine Analytik der Endlichkeit und der menschlichen Existenz und, in Opposition zu ihr (aber in einer korrelativen Opposition), eine ständige Versuchung entstehen, eine *Metaphysik* des Lebens [...] einzuführen.“⁴⁶⁵

In diesem Sinne scheint dann auch die Theorie der Macht dem modernen Blick auf den je eigenen Körper und dessen Endlichkeit geschuldet⁴⁶⁶, denn sonst ließe sich wohl schwerlich ein diesseitiges Prinzip behaupten, das von der einseitigen Analogie zur Schlacht seine Strukturen erbt. Der Mensch, der alles in seinen Begriffen zu beschreiben versucht, herrscht in dieser Ordnung schier unhinterfragt und der Vorwurf richtet sich entsprechend gegen Apollon, gegen die Behauptung einer hegelianisch sich vollendenden Struktur, die Revolte als Totalisierung des Gegebenen, als *circulus vitiosus* und mörderische Dialektik.

Das Vergessen des Außen, das die Erklärbarkeit aller Strukturen nach sich zieht, und dies anhand eines zwar komplexen aber doch einzigen und allumfassenden Prinzips, beispielsweise der Macht als Schlacht und deren Streben nach Totalität, verspricht zumindest eine Positivität, wie sie Foucault einst der empirisch-transzendentalen Dublette zum Vorwurf macht. Die Macht als diffuses und metaphysisches Etwas, zugleich jedoch als anthropologische Konstante, weshalb Mensch und Menschheit (auch historisch) zur Totalität einer Norm streben, Strukturen erschaffend welche sie strukturieren und erschaffen, Apollon, der in ihrem Inneren und institutionell nicht weniger herrscht. Was Foucault der Episteme Mensch vorhält, also ein Denken, welches ein dialektisches Werden und eine Ontologie ohne Metaphysik (einen alles erklärenden Mechanismus) in Anspruch nimmt und dies in Form einer (historisch sich vollendenden) Anthropologie, kehrt wieder, wenn

464 Vgl. Foucault, *Historisches Wissen der Kämpfe und Macht*, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, S. 73. Mit Bezug auf seine eigen Analyse definiert Foucault, dass bei Nietzsche „die Grundlage des Machtverhältnisses die kriegerische Auseinandersetzung der Kräfte“ sei.

465 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 383

466 Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 421. „Auf allgemeine Weise überschneidet seine körperliche Existenz sich teilweise mit dem Lebendigen.“ Dies attestiert Foucault zumindest der Perspektive der Humanwissenschaften und bei Nietzsche scheint die im Willen zur Macht eingebettete Anthropologie nicht nur vom Selbst inspiriert, sie soll zugleich physikalisch sein und erfährt so uneingeschränkte Geltung auch für die Welt.

Foucault selbst das Wesen des Menschen als von der Macht strukturiert versteht und deren Totalisierungstendenzen gegen alle Widerstände in Aussicht stellt; beziehungsweise bestätigt er allemal deren (auch historische) Dialektik, insofern er kenntlich macht, dass jeglicher Widerstand noch produktiv von der Macht verdaut werden kann. Im Einen der Macht ist eben gleichfalls kein freies Subjekt mehr zu finden und zuletzt schlichtweg alles (vorher-)bestimmt. Die Normalisierungsmacht jedenfalls macht keinen Unterschied insofern sie alle von Grund auf erfasst und ob der Einzelne davon noch Kenntnis nimmt oder nicht, mitzuspielen scheint unausweichlich:

„Das weitverzweigte Kerkersystem gestattet die Ausmusterung der großen Delinquenten. Es organisiert 'Disziplinkarrieren', indem es bei Ausschließung und Verstoßung ganze Arbeit leistet. [...] Die Kriminalität gedeiht keineswegs in den Exilen und Verbannungen, sondern in den immer strafferen Eingliederungen, unter immer zudringlicheren Überwachungen, unter immer konzentrierteren Disziplinarzwängen. [...] Die Normalitätsrichter sind überall anzutreffen. Wir leben in der Gesellschaft des Richter-Professors, des Richter-Arztes, des Richter-Pädagogen, des Richter-Sozialarbeiters; sie alle arbeiten für das Reich des Normativen; ihm unterwirft ein jeder an dem Platz, an dem er steht, den Körper, die Gesten, die Verhaltensweisen, die Fähigkeiten, die Leistungen. In seinen Kompakten und diffusen Formen, mit seinen Eingliederungs-, Verteilungs-, Überwachungs- und Beobachtungssystemen war das Kerkersystem in der modernen Gesellschaft das große Fundament der Normalisierungsmacht.“⁴⁶⁷

Der Delinquent kann also zunächst noch als ein der Exklusion entsprungener Abweichler aus der Vorstadt erscheinen, dem eine zweite Verbannung droht, jedoch, und hier schließt sich der Kreis eines solchen Systems dann auch komplett: „Das Kerkernetz verstößt den Unanpaßbaren nicht in eine vage Hölle; es hat kein Außen. Wen es auf der einen Seite auszuschließen scheint, dessen nimmt es sich auf der anderen Seite wieder an.“⁴⁶⁸

Mit dieser Einschätzung sind dann auch noch einmal die wesentlichen Ziele von *Überwachen und Strafen* benannt: *Foucault beschreibt eine Macht, die sich als Spirale einer womöglich niemals vollendeten und doch stets alldurchdringenden Anpassung an die Norm kundtut: Disziplin- und Disziplinkarrieren wo man nur hinsieht.*

Eine ontologische Macht und deren dialektische Verwirklichung, Geschichte und Mensch als spiralenförmige Spiele der Macht. Die Analyse des Status-quo und die Verabschiedung der Revolution scheint Foucault zumindest dazu zu zwingen, nun selbst mit den Vorstellungen und Strukturen zu arbeiten, die er eigentlich kritisieren will. Die Kritik selbst jedoch wird beinahe unmöglich sobald keine Alternative – hier erweist sich die Absage gegenüber jedweder Utopie (eine

467 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 387, 389 und 392f.

468 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 388

Außenperspektive jenseits der Macht und des Willens zur Macht wie beispielsweise noch in der *Ordnung der Dinge*) zu Gunsten einer induktiven Analyse folglich auch insofern als Problem, also sie dazu verleitet selbst in Begrifflichkeiten und Mechanismen zu verfallen, die ein eigentlich zu kritisierender Status-quo bereits vorgibt – mehr benannt werden kann. Die Fragmentarisierung der Macht wiederum, die zu dieser Zeit – wenn nicht die Affirmation herangezogen wird – beinahe einzig als Ausweg noch denkbar scheint, betrifft dann entweder eine Pluralisierung und ein kaum greifbares Abseits der Macht, oder der Dialog wird fortgesetzt, wobei so der Widerstand abermals im Inneren der Macht zu verebben droht. Einer Totalität jedenfalls, wenn man sich auf sie eingelassen hat, scheint man nur vermittels einer solchen Kritik kaum mehr zu entkommen.

Nach *Überwachen und Strafen* bleibt Foucault der Analyse der Macht noch für einen weiteren Text treu und im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* beschäftigt ihn *Der Wille zum Wissen* in eben diesem Kontext. Anhand des Sexualdiskurses soll die Verzahnung von Sex, Wahrheit und dem damit verbundenen Wissen analysiert werden und im Mittelpunkt dieses Buches steht abermals die Frage danach, wie eine allumfassende Verwaltung und Durchdringung des Subjekts und der Körper möglich ist und wie das Funktionieren einer solchen Dynamik aufgedeckt werden kann. Beichte und Selbst-Exegese werden hier zum subversiven Angriffspunkt der Macht erklärt, wo doch der Körper, ganz im Sinne der modernen Episteme, eigentlich befreit werden müsste und scheinbar als einziger noch eine Utopie in Aussicht zu stellen vermag. Foucault wird jedoch auch dieser Hoffnung eine radikale Absage erteilen.

2. Der Wille zum Wissen: Lust und Begehren in den Fängen der Macht

Woran glauben, wenn nicht an den Körper! Welche Revolution, wenn nicht die der Sexualität! So könnte der Imperativ der Moderne lauten, der sich um die Episteme Mensch versammelt und eine Freiheit in Aussicht stellt, die jedoch nach Foucault längst von der Macht durchdrungen ist. So beschreibt *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I* ein Dispositiv, genauer gesagt das Sexualdispositiv, das sich um den Körper errichtet und eine Utopie in Aussicht stellt, die weit eher als Köder funktioniert, denn als echte Befreiung:

„Wenn der Sex unterdrückt wird, wenn er dem Verbot, der Nichtexistenz und dem Schweigen ausgeliefert ist, so hat schon die einfache Tatsache, vom Sex und seiner Unterdrückung zu sprechen, etwas von einer entschlossenen Überschreitung. [...] Ein Hauch von Revolte, vom Versprechen der Freiheit und vom nahen Zeitalter eines anderen Gesetzes schwingt mit im Diskurs über die Unterdrückung des Sexes. Alte traditionelle Funktionen der Prophetie finden sich hier wiederbelebt. Der gute Sex ist nahe. Weil man auf dieser Unterdrückung des Sexes beharrt, kann man

stillschweigend Dinge weiterhin koexistieren lassen, die sonst die meisten von uns aus Furcht vor der Lächerlichkeit oder der Bitterkeit der Geschichte auseinanderhalten: die Revolution und das Glück oder die Revolution und ein anderer, ein jüngerer, ein schönerer Körper oder auch die Revolution und die Lust. Den Mächten widersprechen, die Wahrheit sagen und den Genuß versprechen; Aufklärung, Befreiung und vervielfachte Wollüste aneinanderbinden [...].“⁴⁶⁹

Zunächst einmal ist hier die Revolution, nicht nur im Hinblick auf die allgemeine Lächerlichkeit paradiesischer Versprechen unmöglich, sondern auch, wie bereits Camus feststellt, im Hinblick auf die Geschichte, die Verbrechen, die nach dem Terror des Nationalsozialismus durch nichts mehr zu rechtfertigen sind. Dennoch wird der Diskurs des Sexes weiterhin mit der Revolution in Verbindung gebracht, mit der Hoffnung auf Freiheit, auf ein neues Gesetz, weshalb man erst einmal ihn, den Sex, befreien muss:

„Und fragen wir uns, wie es kommen konnte, daß die lyrische Begeisterung und die Religiosität, die lange Zeit das revolutionäre Projekt begleiteten, sich in den industriellen, abendländischen Gesellschaften weitgehend auf den Sex übertragen haben.“⁴⁷⁰

Doch wie bereits zu erahnen ist auch diese Revolution zum Scheitern verurteilt und schlimmer noch, sie dient noch nicht einmal ihrer Idee nach der Befreiung und hat es auch nie getan:

„Alles in allem geht es darum, den Fall einer Gesellschaft zu prüfen, die seit mehr als einem Jahrhundert lautstark ihre Heuchelei geißelt, redselig von ihrem eigenen Schweigen spricht und leidenschaftlich und detailliert beschreibt, was sie nicht sagt, die genau die Mächte denunziert, die sie ausübt, und sich von den Gesetzen zu befreien verspricht, denen sie ihr Funktionieren verdankt. Ich möchte nicht nur diese Diskurse betrachten, sondern auch den Willen, der sie trägt, und die strategische Intention, die ihnen zugrunde liegt.“⁴⁷¹

Nach Foucault lehnt sich die Gesellschaft so gegen einen Diskurs auf, den sie gleichermaßen konstruiert wie – selbst oder gerade mittels des Widerstands – befolgt. Vereinfacht gesagt geschieht dies, da alles innerhalb eines Diskurses passiert der von den Totalisierungstendenzen der Macht vollkommen durchdrungen ist und ergo ereignet sich alles im Einen der Macht. Da der von der Macht strukturierte Diskurs kein Fremdes und kein Außen mehr kennt, ist nun also selbst der Widerstand geradezu willkommener Teil seines stets tadellosen Funktionierens und so verebbt schließlich auch jedwede Opposition im faden Einerlei einer unhintergehbaren Dialektik. Dazu Sarasin:

„Als 'Netz' enthält sie [die Macht] neben Knotenpunkten verdichteter Macht auch 'Widerstandspunkte, -knoten und -herde [...]'. Daher bleibt, so Foucaults die revolutionäre Linke

469 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 15

470 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 15

471 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 16

provozierende These, jeder Widerstand den Spielregeln des Machtfeldes unterworfen, in dem er sich bewegt. Widerstand ist kein Ausstieg aus der Macht;⁴⁷²

Die ersehnte Revolution verliert sich in den Spiralen der Macht, denn auch sie gehorcht unwissentlich den Regeln des dominanten Diskurses, der alles zu absorbieren oder besser noch direkt für seine Zwecke zu instrumentalisieren vermag. Aufgrund dieser Totalität sieht sich Foucault weiterhin dazu ermutigt die Repressionshypothese⁴⁷³ zu verwerfen, denn sobald sich alles in den Fängen der Macht ereignet und kein Ausstieg mehr in Aussicht gestellt werden kann, bleibt (sozusagen als allerletzter Ausweg) zumindest noch die Möglichkeit eine gewisse Affirmation mit ihr zu verbinden, wie dies bereits Nietzsche und seinem Konzept vom Willen zur Macht vorschwebt. In *Der Wille zum Wissen* erfolgt eine solche Analyse, indem Foucault jedwedes Machtverständnis ablehnt, das noch einen einfachen Dualismus von Herrschern und Beherrschten zum Ausgangspunkt nehmen will. Damit einher gehen jedoch einige folgenreiche Verschiebungen. Wenn das Netz der Macht allgegenwärtig ist, dann folgt beispielsweise die Utopie eines potentiell besseren Morgen, oder womöglich gerade sie, noch am besten einem solchen Gesetz und der selbstbewusste Widerstand wird zur blinden Marionette. Vermittels dieser Perspektive ist dann auch der Sexualdiskurs nicht mehr Gegenstand der Unterdrückung, ganz im Gegenteil, der Diskurs wird durch seine *vermeintliche* Unterdrückung erst wirklich Laut und mit der Geste der Befreiung stürzt er sich in die Fänge der Macht:

„Daher wird es darauf ankommen, zu wissen, in welchen Formen, durch welche Kanäle und entlang welcher Diskurse die Macht es schafft, bis in die winzigsten und individuellsten Verhaltensweisen vorzudringen, welche Wege es ihr erlauben, die seltenen und unscheinbaren Formen der Lust zu erreichen, und auf welche Weise sie die alltägliche Lust durchdringt und kontrolliert – und das alles mit Wirkungen, die als Verweigerung, Absperrung und Disqualifizierung auftreten können, aber auch als Anreizung und Intensivierung; kurz, man muß die 'polymorphen Techniken der Macht' erforschen.“⁴⁷⁴

Die Revolution fordert Alles oder Nichts, Umsturz und Zerstörung, kein Stein soll mehr auf dem anderen aufliegen, bis nicht auch der letzte Moment von Herrschaft beseitigt ist. Die Revolte hingegen glaubt nicht mehr an die Revolution, paradoxerweise jedoch nur, weil sie von einer fundamentalen Totalisierung ausgeht, einer Determination, der auch der Diskurs der Befreiung – nun innerhalb des sozusagen a-historischen Apriori namens Macht – nicht entkommt. Im Immanenzfeld der Macht ist alles verwoben und so ist auch der Widerstand noch produktiv an die Macht gekoppelt, auch er gehorcht dem Willen zum Wissen. Der Imperativ nun „aus seinem

472 Vgl. Sarasin, *Michel Foucault zur Einführung*, S. 153

473 Vgl. Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, S. 17

474 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, S. 19

gesamten Begehren einen Diskurs zu machen“⁴⁷⁵ ist somit nicht der Aufruf zur ersehnten Revolution, sondern schlicht eine moderne Form der Beichte und des Geständnisses, die nach Foucault einst selbst einem Gläubigen in höchstem Maße anmaßend und überzogen vorgekommen sein muss⁴⁷⁶. Und diese Geständnis-Kultur wiederum gibt nicht nur unerschöpflich Auskunft über das Begehren des Menschen – ganz im Sinne der selbst asymptotischen Macht –, es erschafft zugleich das dazugehörige Subjekt des Begehrens, ganz wie in *Überwachen und Strafen* sich die Seele der Disziplin verdankt, der sie fortan als Angriffspunkt dient:

„Vielleicht hat diese Wahrheitsproduktion [...] ihre inneren Lüste vervielfacht, intensiviert oder gar *erschaffen*.“⁴⁷⁷

Von nun an kann sich die Macht die mit dem Geständnis verbundene Lust uneingeschränkt zunutze machen, denn das Begehren produziert einen unersättlichen Diskurs, die Beichte findet hinter jeder Selbstauskunft weitere Details und die erhoffte Absolution lässt weiter auf sich warten. Und da im Diskurs von der Unterdrückung des Sex nicht nur gebeichtet wird, sondern auch der Widerstand sich das Wort gibt, ist die Lust umso größer und verheerender zugleich:

„Die Macht funktioniert als eine Sirene, die die Fremdheiten, über denen sie wacht, heranlockt und zum Appell ruft. Die Lust verstreut sich über eben die Macht, von der sie gehetzt wird; die Macht verankert die Lust, die sie aufgescheucht hat. [...] Lust und Macht. Lust eine Macht auszuüben, die ausfragt, überwacht, belauert, erspäht, durchwühlt, betastet, an den Tag bringt; und auf der anderen Seite eine Lust, die sich daran entzündet, dieser Macht entrinnen zu müssen, sie zu fliehen, zu täuschen, oder lächerlich zu machen. Macht, die sich von der Lust, der sie nachstellt, überwältigen lässt; und ihr gegenüber eine Macht, die ihre Bestätigung in der Lust sich zu zeigen, einen Skandal auszulösen oder Widerstand zu leisten, findet. Diese Appelle, Ausweichmanöver und Reizkreise haben um die Sexe und die Körper nicht unüberschreitbare Grenzen, sondern die *unaufhörlichen Spiralen* der Macht und der Lust gezogen.“⁴⁷⁸

Und in diesen Spiralen ist kaum mehr festzustellen, ob die Lust sich der Macht verdankt, ob die Macht sich der Lust bedient oder ob sie selbst schon mit ihr verschmilzt, weshalb es egal erscheint, ob man sich mittels des – vermeintlichen – Widerstands mit ihr verzahnt oder am Verhör teilnimmt, das Begehren kommt je auf seine Kosten. Die Macht, bei Nietzsche noch eine Lust an der Grausamkeit, der Durchsetzung und Herrschaft, vermag nun auf beiden Seiten des Diskurses die Lust anzustacheln und ihre Befriedigung in Aussicht zu stellen, weshalb in dieser Perspektive die

475 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 26

476 Vgl. Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 64. „Man braucht sich bloß vorzustellen, wie unerhört zu Beginn des 13. Jahrhunderts die an alle Christen gerichtete Vorschrift erschienen sein muß, mindestens einmal im Jahr das Knie zu beugen, um ausnahmslos jeden Fehler zu gestehen.“

477 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 74 [Hervorhebung nicht im Original]

478 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 49

Differenz verschwindet und von Repression durch die Macht kaum noch die Rede sein kann. Lust haben der Beichtvater und der Geständige gleichermaßen, so wie auch eine Lust am Befehl der Lust am Befehlen Konkurrenz zu machen verspricht⁴⁷⁹. Ein „Netz von Lust-Mächten“⁴⁸⁰ mit „unbegrenzten Durchdringungslinien“⁴⁸¹, „Spiralen, in denen Macht und Lust sich verstärken“⁴⁸² sind die Folge. Die Macht ist alles und alles ist Teil der Macht, selbst der Widerstand, selbst die scheinbar so authentische Lust. Der Lust ergeht es folglich nicht anders als der Wahrheit in *Überwachen und Strafen* und die Macht subsumiert sich nicht nur die Theorie, auch der Körper wird von ihren Spielen durchdrungen und gelenkt.

Andererseits lässt sich feststellen, dass durch diese Verschmelzung auch die Macht aufgeweicht wird, denn während sie geradezu alles erfasst, wird sie auch selbst mit allem verwoben, ihr Begriff wird diffus und auf diese Weise nähert sie sich selbst einer gewissen Nichtigkeit und ihrem eigenen Nichts. Zumindest verliert sie an Aussagekraft. Die Lust wird Teil der Machtspiele, die Macht Teil der Spiele der Lust und diese beiden Begriffe schließlich beinahe noch ununterscheidbar. Eine Enthauptung und die öffentliche Zurschaustellung der Qualen, welche der König veranlassen kann, um seine Stellung und die maßlose Ungleichheit in Relation zum Untertanen zu veranschaulichen, scheint demgegenüber noch ein äußerst eindimensionales und einseitiges Vergnügen zu sein. Andererseits sucht Foucault in den Spiralen von Macht und Lust eher nach einem Ausdruck für die Mechanismen der Macht, es geht darum ein produktives Netz sichtbar und dadurch vielleicht auch angreifbar zu machen, während das Ziel der Macht selbst weiterhin nur das Streben nach uneingeschränkter Geltung sein kann, die asymptotische Beherrschung mittels subversiver Totalisierung. Und gerade weil diese Macht sich nicht mehr nur der Repression bedient, vermag sie einerseits sich geschickter denn je zu verbergen, andererseits kann sie so auch jedes noch so kleine Detail kontrollieren:

„Man muß schon dieser inneren List des Geständnisses vollkommen auf den Leim gegangen sein, um der Zensur, der Unterdrückung des Sagens und Denkens eine grundlegende Rolle beizumessen. Man muß sich schon eine reichlich verdrehte Vorstellung von der Macht machen, um glauben zu können, daß von Freiheit alle jene Stimmen reden, die seit so langer Zeit das ungeheure Gebot unserer Zivilisation wiederkäuen, sagen zu müssen, was man ist, was man getan hat, wessen man sich erinnert und was man vergessen hat, was man verbirgt und was sich verbirgt, woran man nicht denkt und was man nicht zu denken denkt. Ein ungeheures Werk, zu dem das Abendland Generationen gebeugt hat [...]: die Subjektivierung der Menschen, daß heißt ihre Konstituierung als

479 Vgl. Foucault, *Die Verrückten spielen*, in: *Dits et Ecrits. Band II*, S. 997. „Es macht so sehr Lust, Befehle zu erteilen. Es macht genauso Lust, Befehle zu erhalten.“

480 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 50

481 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 51

482 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 51

Untertanen/Subjekte.“⁴⁸³

Wie bereits in *Überwachen und Strafen* erschöpft sich die Produktivität der Macht demnach nicht im Gegebenen, sie ist geradezu schöpferisch tätig. Dort ist die Seele wie bereits erwähnt nicht dasjenige, was der dem Guten geneigte Mensch zu retten vermag, wenn sein Körper zerfällt; sondern die Seele unterwirft sich den Körper, sie ist Teil des Körpers und zu seiner Beherrschung mittels der Macht erst erschaffen. Das versprochene Seelenheil, die durch Aufopferung erworbene Gnade, wird zur taktischen Unterwerfungsmaschine. Und nicht anders verfährt die Beichte in *Der Wille zum Wissen*, sie erschafft das Geständnis-Subjekt, während der Diskurs über die Unterdrückung des Sex – angereizt durch eine darin vermeintlich verborgene Befreiung – ein unersättliches Begehren sät. Die Folge ist ein Wesen, das an seine Freiheit glaubt, ohne sie je erreichen zu können, das sich im Sex erkennen und vollenden will, während der *Diskurs über den Sex* nur den Mangel zur Geltung zu bringen vermag. Gott rettet die Seele und wer wissen will wer und warum er ist, der befragt seinen Geist. Die Episteme Mensch hingegen kennt nur die Endlichkeit und widmet sich deshalb einer Befragung des Körpers, dem der Tod als Grenze eingeschrieben ist und der so ein stets unerfülltes Begehren offenbart, ein Begehren welches man nun eben ist. So ist das Subjekt nicht von einem wahrhaftigen Sexualdiskurs entfremdet, sondern es veräußert und entfremdet sich mittels des dominanten Diskurses; nicht die Rettung eines entfremdeten Bewusstseins steht im Diskurs auf dem Spiel, sondern seine Produktion verdankt sich genau diesem Diskurs:

„Man sollte sich nicht täuschen: [...] das Abendland [hat] nicht in erster Linie den Sex einem Rationalitätsfeld zugeschlagen [...], sondern uns nahezu vollständig – uns, unseren Körper, unsere Seele, unsere Individualität, unsere Geschichte – unter das Zeichen einer Logik der Begierde und des Begehrens geraten lassen. Künftig dient sie als Universalschlüssel, wenn es darum geht zu wissen, wer wir sind. [...] Matrix nicht nur des Lebendigen, sondern des Lebens.“⁴⁸⁴

Und weiter:

„Jeder Mensch soll nämlich durch den vom Sexualdispositiv fixierten, imaginären Punkt Zugang zu seiner Selbsterkenntnis haben (weil er zugleich das verborgene Element und das sinnproduzierende Prinzip ist), zur Totalität seines Körpers [...], zu seiner Identität [...]. Mit der Schaffung dieses imaginären Elementes 'Sex' hat das Sexualdispositiv eines seiner wesentlichsten inneren Funktionsprinzipien zustande gebracht: Das Begehren nach Sex. [...] Glauben wir nicht, daß man zur Macht nein sagt, indem man zum Sex ja sagt; man folgt damit vielmehr dem Lauf des allgemeinen Sexualitätsdispositiv. Man muß sich von der Instanz des Sexes frei machen, will man

483 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 64

484 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 80

die Mechanismen der Sexualität taktisch umkehren, um die Körper, die Lüste, die Wissen in ihrer Vielfältigkeit und Widerstandsfähigkeit gegen die Zugriffe der Macht auszuspielen. Gegen das Sexualdispositiv kann der Stützpunkt des Gegenangriffs nicht das Sex-Begehren sein, sondern die Körper und die Lüste.“⁴⁸⁵

Das unersättliche Begehren ist somit Spielball der Macht, längst schon instrumentalisiert, es ist produktiv und von ihr vereinnahmt, indem daran die Forderung nach einer Identität – Angriffspunkt einer kontrollierenden und Normalisierenden Macht, nicht anders als die Seele – geknüpft werden kann, der Aufruf zur Selbsterkenntnis, der jedoch einem blinden Wettlauf ohne Ziel gleichkommt, wenngleich dabei ungeahnte und vielfältig nutzbare Energien (wohl nicht nur in Form des Geständnisses) frei werden. So heißt es in der Vorlesung *Das Abendland und die Wahrheit des Sexes*:

„Was hat man nicht über jenes schwere Erbe gesagt, das sie [die schamhafte bürgerliche Gesellschaft] vom Christentum übernommen hat – den Sünden-Sex. Und über die Art und Weise, wie das 19. Jahrhundert dieses Erbe zu ökonomischen Zwecken gebraucht hat: Arbeit statt Lust, Reproduktion der Kräfte statt purer Verausgabung von Energien. Und wenn das nun nicht das Wesentliche wäre? Wenn es im Innern der „Politik des Sexes“ ganz andere Räderwerke gäbe? Nicht die Verwerfung und Verdunkelung, sondern solche der Anreizung? Wenn die wesentliche Funktion der Macht nicht darin bestünde, Nein zu sagen, zu untersagen und zu zensieren, sondern darin, in einer endlosen Spirale den Zwang, die Lust und die Wahrheit aneinanderzubinden?“⁴⁸⁶

Nicht die Lust wird also verboten, um die volle Energie aus der Arbeitskraft schöpfen zu können, sondern deren Verzahnung sichert das volle Funktionieren der Machtspirale. Nicht die Unterdrückung der Sexualität macht produktiv, sondern deren endlose Anreizung. Die in diesem Diskurs verheißene Befreiung und Identität, die sich dem Mangel und der damit einhergehenden Lust, dem Ansporn des stets unvollendeten verdankt, ist somit getrieben und produktiv gleichermaßen. Dazu Ulrich Brieler:

„Weit davon entfernt auf den Menschen verzichten zu können, hat eine neue Form seiner Nutzbarmachung eingesetzt, die in erkennbarer Weise seines aktivierenden Selbstbezugs bedarf. Diese systematische Subjektivität, die jede Zumutung und Gemeinheit als Herausforderung feiert, ist der aktuelle Widerpart einer Genealogie des Subjekts. [...] Subjektivität ist für ihn [Foucault] stets ein Kampffeld, auf dem der Versuch, man selbst zu werden, ohne auf eine ahistorische Essenz zu rekurren, in Konflikt tritt mit den systemischen Anforderungen etwas Besonderes, Verwertbares und Marktförmiges zu sein. Ein derart eigenes zu werden ist ein enormer politischer

485 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 151

486 Foucault, *Das Abendland und die Wahrheit des Sexes*, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, S. 98

Akt, ja vielleicht ist es der politische Akt überhaupt [...].“⁴⁸⁷

Chancen für einen Gegen-Diskurs, der nicht lediglich Widerstand innerhalb der Macht ist, sieht Foucault entsprechend seiner Machttheorie zu dieser Zeit jedoch nur noch außerhalb des Diskurses, obwohl der Diskurs eigentlich kein Außen mehr kennen dürfte. Zumindest ist weder die Identität, die Suche nach Selbsterkenntnis, die zugleich den marktkonformen Konsumenten formt, noch die Lust, die zum leeren Begehren und schließlich zur produktiven Gier wird, jenseits der Macht anzusiedeln. Konsequenz dieser Einschätzung sind jedoch auch erste Verschiebung in der Machtanalyse Foucaults, beispielsweise in Form eines unpolitischen Schweigens, welches jedoch als durchweg politisch zu verstehen ist insofern es nicht scheut direkt zur Tat zu schreiten. Dazu Sarasin:

„Foucault hat wohl von Widerstand geredet und sich auch an unzähligen Aktionen beteiligt, aber er hat sich dabei jeweils konsequent gegen 'Politik' und 'Vorschläge machen' ausgesprochen, weil man dann 'ein Vokabular, eine Ideologie vorschlägt, die nur Herrschaftseffekte haben kann'.“⁴⁸⁸

Das Schweigen, das zur Tat wird, begründet an dieser Stelle abermals einen horizontalen Pluralismus, jetzt jedoch nicht mehr aufgrund der Relativität der unterschiedlichen Positionen, welche sich einem Außen verdanken, sondern aufgrund der Tatsache, dass alles von der Macht besetzt werden kann und wird. Paradoxerweise sind die politischen Konsequenzen aus einem Diskurs, der sich einer unhintergehbaren Freiheit schuldet also nicht weit entfernt von denjenigen, die sich einem Diskurs schulden der vollständig von der Macht determiniert scheint. Seiner Machtanalyse folgend stellt Foucault fest, dass sobald das Subjekt sich am Diskurs beteiligt, es bereits im Gesprochenen ist und was folgt ist höchstens noch ein Gegen-Diskurs *innerhalb* der Macht, der entweder umstandslos verdaut wird oder sich schon von vornherein – wenngleich unbemerkt – unfruchtbarem Ressentiment verdankt, selbst wenn man die Befreiung verkündet, den wahren Sex und das wahre Selbst. Die Macht vermag schlicht alles produktiv zu koppeln und so treibt selbst die Utopie nur die Dystopie voran, die vom Pfad des Guten abgekommene Dialektik verhöhnt unbemerkt die Protagonisten der Aufklärung und deren jeweilige Wahrheit.

Und an dieser Stelle zeichnet sich dann auch das zentrale Dilemma ab, das Foucault mit seiner Machtanalyse heraufbeschwört. Denn um sich einer allumfassenden Macht zu entziehen braucht es eigentlich ein Denken, das sich jenseits von ihr Gestalt zu geben vermag. Da jedoch das Begehren, die Seele, das Subjekt und allgemein gesprochen jedes Individuum und dessen ureigenster Antrieb noch Effekte der Macht sind und produktiv mit ihr verwachsen, bleiben eigentlich nur zwei Wege. Einmal jenseits dieser Kategorien zu denken, wie es der Wahnsinn, die Leere der Sprache und die

487 Brieler Ulrich, *Foucault und 68: Widerspenstige Subjektivitäten*, in: Daniel Hechler, Axel Philipps [Hrsg.], *Widerstand Denken*, S. 32f.

488 Sarasin, *Michel Foucault zur Einführung*, S. 154

Hoffnung auf den Tod des Menschen in einer ersten Schaffensphase bereits versuchen. Wird dies jedoch für unmöglich erklärt, so bleibt nur ein anderer, im Sinne der implizit weiterhin ersehnten Revolution freier und selbstmächtiger Umgang mit dem Diskurs⁴⁸⁹ und dieser fordert ein nicht von Defiziten getriebenes Begehren, die Erschaffung des Subjekts aus sich selbst heraus und damit die Konstitution eines Individuums, das nicht bereits Spiegelbild und somit Spielball der Herrschaft ist. All diese Versuche müssen zumindest ihrem An-sich nach jedoch als Ausstiegs aus dem Diskurs verstanden werden, weshalb sich hier die implizit weiterhin vorhandene Notwendigkeit eines Außen aufdrängt. An dieser Stelle verwandelt sich also das metaphysische Außen – dass sich zunächst dem Tod verdankt und in der a-subjektiven Neutralität und Passivität die Möglichkeit einer Überschreitung und zumindest die Ahnung eines Seins in Aussicht stellt – in ein Außen, dass zunächst einmal nur den Fängen der Macht, dem vorherrschenden Diskurs entkommen will. Und im Umkreis dieser Notwendigkeit können dann auch *Der Gebrauch der Lüste*, *Die Sorge um sich* und *Die Regierung des Selbst und der anderen* angesiedelt werden, weshalb deren Ausrichtung sich entsprechend bereits bei der Analyse der Macht als Ausweg anbietet und eine thematische Verschiebung nahelegt und vorantreibt. Ein Begehren jenseits der Gier und ein Subjekt jenseits der Verwaltung und zentralistischen Normalisierung des Lebens mittels des dominanten Diskurses sind dann die Beschäftigungsfelder, die Foucault in einer antiken Lebenskunst antizipiert. Und in *Der Wille zum Wissen* wird in diesem Sinne der nach Foucault heute verbreiteten *scientia sexualis* bereits die *ars erotica* gegenübergestellt:

„In der Kunst der Erotik wird die Wahrheit aus der Lust selber gezogen, sie wird als Praktik begriffen und als Erfahrung gesammelt. Nicht im Hinblick auf eine absolutes Gesetz des Erlaubten und des Verbotenen und nicht unter Bezugnahme auf ein Nützlichkeitskriterium wird die Lust gesehen, sondern zunächst und allererst in bezug auf sich selbst ist sie als Lust zu erkennen, also in ihrer Intensität, ihrer spezifischen Qualität, ihrer Dauer und ihren Ausstrahlungen im Körper und in der Seele. Besser: dieses Wissen muß mit Gleichmaß wieder in die sexuelle Praktik eingegossen werden, um sie gleichsam von innen zu gestalten und ihre Wirkungen auszudehnen. [...] Die Wirkungen dieser Lehrmeisterkunst [...] sollen zu einer Wandlung des von ihr Auserwählten führen: absolute Körperbeherrschung, einzigartige Wollust, Bannung des Todes und seiner

489 Vgl. Brieler, *Foucault und 68: Widerspenstige Subjektivitäten*, in: Daniel Hechler, Axel Philipps [Hrsg.], *Widerstand Denken*, S. 34. „Diese neoliberale Dynamik der Subjektivierung gilt es zu verstehen, um heutiger Herrschaft und Hegemonie, die sich elementar der Kräfte der Subjektivität bedienen, geistig gewachsen zu sein. [...] Tatsächlich regiert der Neoliberalismus über die permanente Revolution der Menschenführung. Jede so genannte Reform produziert Konstellationen, in deren Verarbeitung sich die Subjekte verausgaben und verändern. Das von Foucault gemeinte Subjekt zielt in eine andere Richtung. Es meint eine Bekräftigung der Selbstkonstitution innerhalb und gegen alle systemischen Ansprüche. Wenn man diesem genealogischen Subjekt einen positiven Gehalt geben will, so liegt er in der reflektierten Distanznahme zu den systemischen Ansprüchen, die sich dem neoliberalen Subjekt als natürliches Korsett anbieten.“

Drohungen. Unsere Zivilisation besitzt, zumindest auf den ersten Blick, keine *ars erotica*. Dafür ist sie freilich die einzige, die eine *scientia sexualis* betreibt.“⁴⁹⁰

An dieser Stelle bleibt jedoch festzuhalten, dass für Foucault, der zu dieser Zeit keine antiken oder utopischen Fluchtwege, sondern den Status quo analysiert, die Macht Omnipotent ist und sie erschafft mit dem Subjekt zugleich auch ein diskursives Begehren, eine Leere, die nicht nur Anreiz zum Geständnis ist, sondern auch wesentlich für eine von ihr strukturierte, instrumentalisierte und produktive Gesellschaftsordnung: *Der Mangel, der eine schier unbegrenzte Energie nutzbar macht, den sich als Subjekt des Begehrens stets verfehlenden Menschen*. Diese im heutigen Sexualdiskurs zumindest implizit unterstellte Anthropologie ist der Boden der Kritik Foucaults:

„Das Allianzdispositiv [ein System des Heiratens, der Verwandtschaften, der Übermittlung der Namen und der Güter] hat wesentlich die Aufgabe, das Spiel der Beziehungen zu reproduzieren und ihr Gesetz aufrecht zu erhalten; das Sexualdispositiv hingegen führt zu einer permanenten Ausweitung der Kontrollbereiche und -formen. [...] Während sich schließlich das Allianzdispositiv durch die Rolle, die es bei der Weitergabe oder beim Umlauf der Reichtümer spielt, eng an die Ökonomie anschließt, verläuft der Anschluß des Sexualdispositivs an die Ökonomie über zahlreiche und subtile Relaisstationen – deren wichtigste aber der Körper ist, der produzierende und konsumierende Körper.“⁴⁹¹

Eine geradezu materialistisch-ökonomische Anthropologie – die nicht dem Körper, beispielsweise im Sinne einer *ars erotica* abgerungen ist, sondern einer Sexualität die den Menschen als Humankapital verwaltet, wobei der moderne Mensch eben ein Erzeugnis dieses Sexualdispositivs und des entsprechenden Diskurses ist – tritt hier in Erscheinung. Und diese Anthropologie begreift den Menschen in Analogie zu einem Körper, dessen wesentliches Bedürfnis der Konsum ist, Hunger ist der Mensch oder er ist nichts, und seine entsprechend maßgebliche Fähigkeit ist es zu produzieren, Produkte zu erschaffen die dieses Verlangen befriedigen sollen, wenngleich auch sie noch bevor sie das Licht der Welt erblicken sich in den maßlosen Spiralen des Begehrens zu verfangen drohen. Und erst in diesem Feld entfalten sich dann auch die unbegrenzten Möglichkeiten dessen, was Foucault „Bio-Macht“⁴⁹² und damit einhergehend Biopolitik nennt, die uneingeschränkte Nutzbarmachung des Menschen in einer Ökonomie der Körper. Während also das Gefängnis für die Überwachung und Disziplin steht, der sich die Seele verdankt, die selbst wiederum den Körper verfügbar macht, steht der Diskurs der Unterdrückung des Sex für ein Wuchern des Diskurses mittels der Beichte, die *Lust am Diskurs über die Lust* und zugleich ist dieser Diskurs von Anfang an nicht daran interessiert die Lust zu befriedigen oder das Begehren ein

490 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 61

491 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 106

492 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 135

für allemal zu befreien. Vielmehr scheint der Diskurs über die Unterdrückung des Sex, der sich einer vermeintlich darin verborgenen Freiheit verdankt, für die Einpflanzung und Abschöpfung eines stets unersättlichen Begehrens und die damit verbundene Unfreiheit, die Möglichkeit zu dessen Instrumentalisierung erst verantwortlich: Dazu Petra Gehring:

„Das bloße reden vom Sex soll schon eine Art Widerstandshandlung sein, die sich gegen die 'eigentlich' herrschende Unterdrückung richtet? Dieses feierlich-politische Pathos – da gebe es ein Schweigen zu brechen – hat etwas von einer modischen Pose. Sehr plausibel ist es nicht. Von seinen sexuellen Wünschen offen zu reden verändert die herrschenden Verhältnisse? Eigentümlicherweise gibt es in der modernen Zivilisation ganze Ökonomien, die von den einbekannten Wünschen der Individuen leben – allem voran im Bereich der Therapie.“⁴⁹³

Das zumindest ist in *Der Wille zum Wissen* die implizite Kritik, die bereits auf einen absolut anderen Diskurs als einzig möglichen Ausweg verweist, den Umgang mit einer Lust, deren Befriedigung sich nicht nur dem Mangel verdankt und im kurzen Schweigen des Schmerzes erschöpft. Und hier zeigt sich, dass auch die Hoffnung auf die Überwindung der Episteme Mensch nicht gänzlich verschwunden ist, denn an dieser Stelle ist wieder impliziert, dass ein anderer Diskurs möglich sein muss, selbst wenn Foucault sich jetzt nicht mehr der Hoffnung auf eine andere Zukunft, sondern der Vergangenheit zuwenden wird. So finden sich, wenn auch nur angedeutet, in *Der Wille zum Wissen* zwei bereits bekannte Aspekte, die Hoffnung auf ein (absolut) neues und zudem freies Denken und dieses – zumindest an den Stellen an denen Foucault suggeriert der dominante Diskurs könne überwunden werden – ist weiterhin verbunden mit der Notwendigkeit eines Außen, das nun zumindest noch dazu auffordert, der Macht und dem mit ihr verbundenen Diskurs zu widerstehen. Und wie Foucault mit Bezug auf den *Anti-Ödipus* als Imperativ für das moderne Subjekt formuliert:

„Das Individuum ist das Produkt der Macht. Viel nötiger ist es, zu 'ent-individualisieren', und zwar mittels der Multiplikation und Verschiebung, mittels diverser Kombinationen. Die Gruppe darf kein organisches Band sein, das hierarchisierte Individuen vereinigt, sondern soll ein dauernder Generator der Ent-Individualisierung sein. – Verliebe Dich nicht in die Macht!“⁴⁹⁴

Foucaults Quintessenz des *Anti-Ödipus*, und wohl auch seiner eigenen Studien zur Macht, lässt sich demnach in der Feststellung konzentrieren, dass jede Form von Ordnung, jede Beziehung, nicht zuletzt der Selbstbezug, apollinisch ist, von Strukturen durchzogen, die wiederum Ausdruck bestimmter Machtbeziehungen sind. Die Ent-Individualisierung, als eine zunächst noch dionysisch

493 Gehring Petra, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Kammler Clemens, Parr Rolf, Schneider Ulrich Johannes [Hrsg.], *Foucault. Leben-Wirkung-Werk*, S. 86f.

494 Foucault, *Der „Anti Ödipus“ – Eine Einführung in eine neue Lebenskunst*, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, S. 230

anmutende Überschreitung, als Forderung nach einer unbestimmten Einheit, kann hier auch als schlichte Konsequenz aus Foucaults Einschätzung einer Identität gelesen werden, die weit mehr Effekt einer diskursiven Anreizung durch die Macht ist, von biopolitischem Interesse, denn tatsächlich authentischer Spiegel eines aufgeklärten Selbst. So gesehen bleibt nur die Verweigerung, die Ablehnung jedweder – subjektiven wie staatlichen – Ordnung die Dauer verspricht, eine bestimmte – also gleichermaßen differenzierte und diktierte – Einheit, die in letzter Konsequenz automatisierend und hierarchisierend wirkt. An dieser Stelle zeigt sich außerdem die von Foucault auch im Kontext der Macht weiterhin implizierte Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit. Da diese jedoch nicht innerhalb der Macht zu finden sind, ist die Frage nach den Strukturen der Macht zumindest im Kontext ihrer Überwindung eigentlich hinfällig. Und so wird – vielleicht aufgrund der Sackgassen, die eine universale Macht impliziert – *Der Wille zum Wissen* auch der einzige drei Bände von *Sexualität und Wahrheit* sein, der sich ausschließlich mit Macht befasst, obwohl dies zunächst – Foucault spricht von einem umfangreichen Projekt, das in den weiteren Bänden „die unterschiedlichen Machtmechanismen“⁴⁹⁵ verfolgen soll – anders geplant ist. Das Dilemma der Revolte, die fehlende Außenperspektive, die als uneinholbares Außen noch die implizite Kritik der ersten Schaffensphase zu tragen vermag, führt also dazu, dass der Widerstand nun innerhalb der Macht verebbt und als vermeintlicher Gegen-Diskurs von der Macht instrumentalisiert werden kann. Die anthropologische Leere der ersten Phase weicht einer Perspektive, die mehr und mehr vermag diese Leere zu füllen, das Subjekt als Spielball des vorherrschenden Diskurses und somit unersättlich und gierig zugleich. Und Foucault findet für diese ernüchternde Perspektive zu dieser Zeit auch klare Worte:

„Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht. Soll man nun sagen, daß man notwendig 'innerhalb' der Macht ist, daß man ihr nicht 'entrinnt', daß es kein absolutes Außen zu ihr gibt, weil man dem Gesetz unvermeidlich unterworfen ist? Oder muß man sagen, daß die Macht die immer obsiegende List der Geschichte ist – so wie die Geschichte die List der Vernunft ist? Das hieße den strikt relationalen Charakter der Machtverhältnisse zu verkennen. Diese können nur kraft einer Vielfalt von Widerstandspunkten existieren [...]. Diese Widerstandspunkte sind überall im Machtnetz präsent. Darum gibt es im Verhältnis zur Macht nicht den einen Ort der großen Weigerung – [...] das reine Gesetz des Revolutionärs.“⁴⁹⁶

Hier wendet sich Foucault noch einmal gegen die Repressionshypothese und auch gegen die Utopie einer absoluten Freiheit und zugleich macht er Spielräume⁴⁹⁷, Momente der Freiheit und des

495 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 8

496 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 96

497 Vgl. Fach Wolfgang, *Spielräume?*, in: Daniel Hechler, Axel Philipps [Hrsg.], *Widerstand Denken*, S. 115.

Widerstands *innerhalb* einer nun nicht mehr nur negativ besetzten Macht geltend. Jedoch greift er an dieser Stelle weit eher der erwartbaren Kritik voraus, als dass er tatsächlich zu erklären vermag was genau in dieser Perspektive noch wirklicher Widerstand wäre oder wie er gelingen kann. Die Revolution – als unlebende Freiheit und Ausdruck der dionysischen Leere – wird verabschiedet, das scheint konsequent; doch auch die Widerstandsherde *im* Machtnetz scheinen keine vielversprechende Alternative zu sein. Dass Foucault im Kontext seiner Machttheorie und der mit ihr verbundenen Genealogie dann auch noch darauf zu sprechen kommt, dass dieses Machtkonzept kein Außen zu haben scheint und als geradezu ontologische Macht, als hegelianische List in Form eines *circulus vitiosus* die Geschichte durchwaltet, nicht anders als der absolute Geist, ist wohl ebenfalls kein Zufall. Die Kritik an der Revolte und ihrer an Hegel angelehnten Struktur trifft so auch für die Machtphase Foucaults zu. Und auch wenn Foucault die Macht als relational und zudem als produktiv begriffen wissen will, eine Macht, die ihrer immanenten Logik nach Totalität anstrebt und zudem als genealogischer Ursprung dient, als tragendes Skelett aller Beziehungen, kann kaum anders begriffen werden. Die Macht herrscht und die Befreiung versprechenden Variationen innerhalb der Macht – eben beispielsweise der Diskurs von der Unterdrückung des Sex und schließlich jedweder Widerstand – sind letztlich ebenfalls von ihr regiert. Und dies ist ein klarer Verweis auf das Dilemma, dem die Revolte als fortschreitende Totalität stets anheim zu fallen droht: Ohne historische Brüche und das dazu notwendige Außen kann es keine Revolution und auch keine Befreiung – die mehr ist als nur Umkehrung und Variation von Herrschaft – geben, noch nicht einmal eine befreiende Außen-Perspektive, einen Diskurs, der für sich beanspruchen könnte außerhalb der Macht zu stehen oder zumindest von dort zu kommen. Dazu Christian Lavagno:

„Freilich muss sich der Widerstand – selber Einsatz im Spiel der Macht – über seine Ziele im Klaren sein: es geht nicht um (absolute) Freiheit *von* der Macht, sondern um (relative) Freiheit *innerhalb* der Machtverhältnisse. Im Foucaultschen Modell ist für Utopie kein Platz.“⁴⁹⁸

In diesem Zitat sind also Struktur und Probleme der Machtkonzeption Foucaults noch einmal versammelt und obwohl diese Theorie auch ein produktives Verhältnis von Widerstand und Macht innerhalb der jeweiligen Machtverhältnisse impliziert, sind auch deren Probleme offensichtlich. Ein fehlen der Außenperspektive und die Absage gegenüber der Forderung nach absoluter Freiheit bergen stets die Gefahr alle Hoffnung auf einen Gegen-Diskurs zu reduzieren, der schlicht von Ressentiment getrieben ist.

„Menschen können zwar einiges bewegen, es gibt also Spielräume, doch was aus ihren Absichten 'in der Welt' wird, steht auf einem ganz anderen Blatt.“ Nur der Weltgeist könnte nach Foucault die Macht und ihre Ziele jenseits der Kontingenz gestalten, jedoch scheint Foucault eine solche Macht an bestimmten Stellen gerade zu implizieren, da diese keine Ziel braucht um sich der Effekt zu bemächtigen.

498 Lavagno Christian, *Michel Foucault. Ethnologie der eigenen Kultur*, in: Stephan Moebius, Dirk Quadflieg [Hrsg.], *Kultur. Theorien der Gegenwart*, S. 52

Zum Abschluss von der *Wille zum Wissen* und somit seiner primär auf die Macht gemünzten Studien kommt Foucault dann noch einmal auf dieses Problem zu sprechen, denn einerseits gibt es innerhalb der subversiven Totalität der Macht keine Auswege mehr, andererseits entsteht gerade dadurch die beinahe notwendige Hoffnung auf einen Bruch, auf die Revolution, die jedoch eigentlich undenkbar geworden ist. Und der nicht nur im Kontext des Buches Paradoxe letzte Satz von *Der Wille zum Wissen* drückt somit Sehnsucht und Ernüchterung gleichermaßen aus.

„Und träumen müssen wir davon, daß man vielleicht eines Tages, in einer anderen Ökonomie der Körper und der Lüste, nicht mehr recht verstehen wird, wie es den Hinterhältigkeiten der Sexualität gelingen konnte, uns dieser kargen Alleinherrschaft des Sexes zu unterwerfen; wie es ihnen gelingen konnte, uns an die endlose Aufgabe zu binden, sein Geheimnis zu zwingen und diesem Schatten die wahrsten Geständnisse abzurufen. Ironie dieses Dispositivs: es macht uns glauben, dass es darin um unsere 'Befreiung' geht.“⁴⁹⁹

Foucault entdeckt in *Der Wille zum Wissen* die Macht und in ihrem Gefolge eine bestimmte Ökonomie des Körpers und der Lust, eine primär diskursive und doch weitreichende Form der Unterwerfung, die selbst die Authentizität der eigene Gefühle und Sehnsüchte in Frage zu stellen vermag. Der Ausweg aus dieser Konstellation erscheint aus dieser Perspektive geradezu ein Traum zu sein und so deutet sich an dieser Stelle an, dass die Analyse einer Totalität auch theoretisch eine Sackgasse ist. Entweder man entkommt ihr nicht, spricht ohnehin mit ihren Worten und in ihrem Diskurs, ohne die Möglichkeit eine Alternative, ein Außen kenntlich zu machen; oder es ist eben doch keine Totalität, dann gilt es jedoch die tatsächlichen Schlupflöcher und das doch vorhandene Außen auffindbar zu machen.

Zumindest wird sich Foucault in der Folge mit der Frage danach beschäftigen, inwiefern das Subjekt doch kein reines Produkt der Unterwerfung ist, wo sich dessen Freiräume zur Selbstgestaltung finden lassen und wie sie zu verteidigen sind, selbst innerhalb der Macht, im Raum des Gegebenen, der Verzahnung von Wissen und Macht und wenn notwendig auch mit deren Mitteln. In Form der Selbst-Beherrschung, der *Regierung des Selbst* und eines sich daran anknüpfenden Wissens beispielsweise, lässt sich nach Foucault Autonomie gewinnen, eine Form des Widerstandes, die sich somit sowohl der Macht bedient als auch weiterhin eine bestimmte Form des Wissen nach sich zieht. Diese Wissens, in Form einer Lebenskunst, zeigt sich zudem oftmals in der Nähe des Außenseiters und seiner Position, also doch fernab des dominanten Diskurses und hier bleibt auch die Idee des Außen in ihrer praktischen Prägung noch im Spiel. Die Revolte, die als Absage und als pragmatische Konsequenz aus der Unmöglichkeit der Revolution hervorgeht, wird somit von einer Annäherung beider Perspektiven – das reine Denken und der zum

499 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 153

Körper degradierte Mensch als absolut frei oder durchweg determiniert – abgelöst. Jedoch erlaubt eine solche Synthese eigentlich keine Kompromisse, denn das Außen kann nur politisch sein, eine tatsächliche Außenperspektive formulieren, wenn es nicht Teil des Diskurses ist, und zugleich ist ein unaussprechliches Außen, das weder die Macht zu ergreifen vermag noch ein Wissen nach sich zieht, eben tatsächlich kein Teil des Diskurses und somit im besten Fall unpolitisch, weit wahrscheinlicher jedoch – zumindest für den dominanten Diskurs – noch nicht einmal existent, also allemal ohne Einfluss. Das Nicht-Wissen im Wissen, die Aporie als Herz und Garant einer unfassbaren Fülle des Wissens, die auch von der Freiheit kündigt, deutet sich hier als Schlupfloch an – das Prozesshafte einer stets unbestimmten Einheit und deren dennoch konkrete Formen, eine stets wandelbare Gesellschaft und darin inbegriffen ein Selbst-bestimmtes, jedoch nicht gegenüber seiner Umwelt verhärtetes und abgelöstes Subjekt. Pluralität und Perspektivismus, weder als Zersplitterung und kommunikationslose Differenz, noch als blinde Marionette und damit scheint implizit bereits hier ein Mensch jenseits von Idealismus (ein reines cogito wie man es im weitesten Sinne noch den revolutionären Hoffnungen unterstellen kann und muss) und Materialismus (der Mensch als reiner Effekt seiner materiellen wie diskursiven Umwelt) gefordert.

3. Zusammenfassung: Von der Revolution zur Revolte und zurück

Mit klaren Worten verwirft Foucault zu dieser Zeit also die Sehnsüchte der Revolution, er verhöhnt ihren kindlich naiven Glauben und schreckt nicht einmal davor zurück, sie selbst noch zum Spielball und geblendeten Unterstützer ihres Gegners auszurufen. *Der Status-quo, der herrschende Diskurs und seine immer subtileren Mechanismen, sie allesamt verlachen den Revolutionär, da er selbst dem dominanten Diskurs, der Macht und seiner eigenen Unterdrückung dient und auch die endlich geglückte Revolution wäre – wie die so begriffene Geschichte scheinbar hinlänglich zu beweisen vermag – vor diesem Gelächter nicht gefeit.* Dies jedoch attestiert Foucault auch mit einem weinenden Auge, denn er will der Macht wohl kaum ihre Allmacht bescheinigen und tatsächlich ein hegelianischer Apologet der totalen Instrumentalisierung des Menschen werden, ein Apologet Apollons. Vielmehr bemüht er sich weiterhin – auch wenn Foucault diese Einordnung aufgrund ihrer zu eindimensional begriffenen und zunächst idealistischen Tradition wohl ablehnen würde – um Aufklärung, denn die Subjekte, die sich mittels des Sexualdiskurses mehr entfremden denn befreien, ihre eigene Entfremdung womöglich sogar selbst produzieren und tatkräftig vorantreiben, streben weiterhin nach Selbstbestimmung und nach Freiheit und die Kritik dieser Zeit kann auch als schlichte Warnung vor der Vielfalt der Sackgassen gelesen werden. Zwar attestiert Foucault in dieser Phase, dass die absolute Befreiung von der Macht, dem Diskurs der Zeit und der

Dressur der Körper wohl unmöglich ist, doch indem er die Mechanismen aufklärt, verteidigt er zugleich die noch verbliebene Freiheit und ihre Spielräume und so bleibt – zumindest an den Stellen, an denen nicht der produktive sondern der allumfassende Charakter der Macht betont wird – auch die Forderung nach der Revolution oder einem radikalen Umsturz zumindest implizit mancherorts durchaus lebendig. Diese Revolution kann jedoch eigentlich, gerade weil die Macht überall ist, weiterhin nur absolut gedacht werden und so müssen ihre Forderungen auch jenseits der Episteme Mensch verstanden und angesiedelt werden. Genau deshalb treibt Foucault auch die Kritik etwa an Marx und dessen Revolution voran, denn in einer solchen Perspektive wird schließlich auch deren Befreiung zu Farce und mit ihr all die anderen auf vergleichbaren Thesen aufbauenden „Stürme im Wasserglas“.

Wenn also beispielsweise der Diskurs über den Sex die Lust heimlich bindet, die Macht ein leeres Begehren pflanzt und die Ökonomie die dadurch frei werdende Energie abschöpft – produktive Verausgabung, Konsum und Therapie als unersättliche „Selbstwerdung“ des modernen Menschen – und Foucault eben dies zu zeigen versucht, dann wendet er sich gegen die Macht, wird sozusagen politischer als die Mehrzahl der politischen Theorien – namentlich der in diesem Kontext stehende Freudomarxismus – seiner Zeit, selbst wenn er keine konkrete Alternative aufzuweisen vermag. Dabei stillschweigend vorausgesetzt ist jedoch, dass nicht eine falsche Anthropologie und eine darauf aufbauende Ökonomie und das dazugehörige Wissen von einer richtigen abzulösen sind, sondern dass jede Einordnung des Menschen und jedwede Form von Wahrheit Reduktion ist, die den Menschen – sein Denken und Handeln – zugleich zu determinieren versucht. Bleibt eigentlich abermals nur der Rückgriff auf ein Außen, dieses jedoch hat (wie der Wahnsinn und Foucaults Hoffnungen in die Literatur hinlänglich belegen) seine Grenze in seiner Leere und eine Anthropologie die darauf aufzubauen versucht, vermag zu jedem Zeitpunkt eigentlich alles und somit auch nichts, jedenfalls nichts zwingendes zu sagen. Und so ist auch die Idee der Überschreitung dazu verdammt geradezu unpolitisch zu sein, zumindest in dem Sinne, dass sie an der Formgebung und ihren Prozessen, der Gestaltung der Gesellschaft gezwungenermaßen unbeteiligt bleibt, insbesondere wenn es um die apollinische Funktionalität einer neu zu schaffenden Ordnung geht. Wieder einmal scheint es, als wäre die Revolution An-sich nur als anarchistische denkbar und ihr einziges Credo die Zerstörung, die Destruktion und Zersplitterung des Denkens und der Gesellschaft, wenngleich man positiv gewendet auch hier zumindest noch den Aspekt der Offenheit betonen könnte.

Und dieses Dilemma scheint dann auch der Hintergrund seines Schweigen zu sein, jedenfalls formuliert Foucault im Zuge seiner Machtstudien keine Utopie mehr oder eine damit vergleichbare Perspektive. Ohne einen Ausweg zeigen zu können fordert er jetzt den Diskurs zwar heraus, jedoch

ist so auch er mit dem Paradox konfrontiert, dass der Diskurs stets schon ausgesprochen ist, längst unvermeidlich Positionen bezogen hat und er sich nun in diesen Diskurs auch selbst einzureihen und zu positionieren hätte, zumindest insofern er noch – produktiv-kritisch – daran teilnehmen will. Da jedoch selbst der Gegen-Diskurs nicht frei ist vom dominanten Diskurs, gleicht auch er schließlich noch dem Löwen Nietzsches und wie Foucault feststellt, vielleicht ist dieser Löwe – beispielsweise der Sexualdiskurs – höchstens noch dafür verantwortlich dem Gegner hilfreiche Hinweise zu geben, wodurch schließlich auch der schlechteste Dompteur noch wüsste wie man ein im Herzen ohnehin schon frommes Raubtier zähmt. Dem Gegen-Diskurs wird so dasselbe Schicksal zuteil wie allem, was innerhalb des Diskurses geboren wird. Anstatt seinem Gegner also unbemerkt in die Karten zu spielen, müsste man wohl weiterhin ein echtes Außen heraufbeschwören, wobei dieses, sobald es selbst zur Herrschaft kommen will, entweder von der Allmacht des Diskurses verdaut würde, oder es erbt, während es selbst den alten Diskurs verdaut unbemerkt dessen grundsätzliche Gestalt und Funktionen. Und in diesem Sinne scheint die Dynamik dessen was hier Revolte genannt werden soll, nicht anders als die Vorsehung Gottes und jedwede Teleologie, schier allmächtig.

Als weiterer möglicher Ausweg bliebe dann noch sozusagen ein Kampf auf Augenhöhe, der weder Verlierer noch Gewinner mehr kennt, da aus ihrem Zusammenprall schlicht etwas Neues anzuheben wüsste. Dies wiederum wäre dann jedoch abermals beinahe die Perspektive der sich revolutionär voneinander absetzenden Epistemen, nur dass diese sich nicht mehr *ex nihilo* generieren und kontaktlos ablösen (Inseln im Chaos vermittelt nur durch das Werden eines freien Dazwischen innerhalb der leeren Form der Zeit), sondern durch die Auseinandersetzung mit dem Fremdem – dem minoritären Diskurs, der jedoch ernst genommen sein will – als etwas Unerwartetes ereignen, ein Drittes, das weder das eine noch das andere ist, jedoch keines von beiden eben auch nicht, nicht reine Differenz, wenngleich ebensowenig bereits absehbares Einerlei innerhalb einer dialektischen Verschmelzung. Die Kritik jedenfalls, die keine Utopie mehr kennt und die nicht produktiv und aus sich heraus argumentieren kann, scheint zum Scheitern verurteilt und so bleibt eine Außenperspektive – die sich fast schon notwendigerweise auf die Leere zu stützen hat, will sie dem Sog der dialektischen Totalität aller teleologischen Versprechungen entkommen – weiterhin notwendig, selbst wenn sie zunächst auf blankes Unverständnis stoßen muss oder besser, genau dann und deshalb.

Festzuhalten bleibt, auch wenn dies bei Foucault an einigen Stellen anders klingen mag, dass seine Kritik an der Macht letztlich radikaler zu sein beansprucht als die seiner Vorgänger, gerade weil er die Macht bis in ihre letzten Winkel verfolgt, gerade weil er sie als ontologisches Prinzip innerhalb einer teleologischen Diskursordnung begreift und der Ausstieg aus der Macht ein absoluter Ausstieg

zu werden droht. Der Preis für den Widerstand reicht dementsprechend weiter als der seinerzeit geläufige Diskurs über die Befreiung der Lust und die solcherart proklamierten Hoffnung auf eine neue Identität. Dies zumindest ist der Strang der Machtkritik, der noch auf den Thesen der Revolution aufbaut, auch wenn sich diese nun dem Gegebenen zuwendet und dabei selbst zur Revolte zu verkommen droht, vom Diskurs verdaut und somit ihrer eigentlichen Intention beraubt. Dazu Sarasin:

„Es erwies sich nun zunehmend als Problem, dass Foucault seit langem und konsequent den unmöglichen Traum des 'Außen' träumte, zuerst den unmöglichen Traum des Wahnsinns selbst, dann den Traum des vom Gefängnis der 'Seele' befreiten Körpers, schließlich, in *La volonté de savoir*, den Traum der frei flottierenden, von der oktroyierten Einheit des 'Sex-Begehrens' befreiten 'Lüste'. [...] Von diesem reinen, unmöglichen 'Leben' aus konnte Foucault 'die' Macht immer nur grundsätzlich kritisieren [...], seinen ganzen, empathischen Lebens- und Widerstandswillen gegen sie ins Feld werfen. Zugleich aber – und das ist die ungelöste Spannung seiner damaligen Position – wusste Foucault, dass es kein lebbares Außerhalb der Macht geben kann, sondern dass jede Politische Bewegung immer Teil des Machtnetzes bleibt und nichts anderes zu sein vermag.“⁵⁰⁰

Mit Nietzsche scheint es jedoch auch noch einen anderen Ausweg aus diesem Dilemma zu geben. Die Verwerfung der Repressionshypothese, die nichts weiter ist als die Bejahung der Macht, zumindest die Bejahung ihrer Pluralisierung, scheint zwar geradezu eine Identifikation mit dem übermächtigen Angreifer zu sein, ein Eingeständnis betreffend die Ohnmacht der Kritik, jedoch vermag es diese Perspektive der Macht vielleicht einen Teil des Schreckens zu nehmen und ihr Image ein wenig aufzubessern. Dennoch ist eine Pluralisierung der Macht, ihr relationaler Charakter, nicht gleichbedeutend mit einer horizontalen Verteilung von Macht. Die Logik der Macht, die ihrem Wesen nach nach Ungleichheit, Differenz und Steigerung ihrer selbst strebt, ist nicht mit einer schlichten Vervielfachung der Diskurse gleichzusetzen, sondern nach Foucault eine Schlacht auf allen Ebenen. Zudem kann dieser Diskurs, sollte er tatsächlich die Idee einer blanken Differenz beinhalten, auf kein Gemeinsames mehr rekurren, weshalb er letztlich einer Zersplitterung gleichkommt. Und dieses Dilemma, gepaart mit dem Willensprinzip der Macht, verleitet dazu, dass sich doch wieder eine Ordnung von Oben errichtet, die uneingeschränkte Dominanz des sich allzeit durchsetzenden Diskurses, der nur durch die Überwältigung des Abweichenden zu seiner unverwechselbaren und doch eintönigen Einheit findet. Diktator, Despot und Tyrann zeigen sich hier als die letzten Herrscher in dem von Heidegger analysierten Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit, in welchem die Schaffung neuer Werte, deren Wert nur noch anhand ihrer Durchsetzungskraft bemessen werden kann, den Nihilismus zur Herrschaft bringt.

500 Sarasin, *Michel Foucault zur Einführung*, S. 172f.

So führen all diese Fäden, beinahe wie die Spiralen der Macht selbst, ständig von der Revolution zur Revolte und zurück, von der Forderung nach Freiheit zu ihrer praktischen Unmöglichkeit und wieder an den Anfang. Und im Problemhorizont dieser Spiralen lassen sich dann auch die von Foucault in der Folgezeit beschrittenen Wege hin zu den vielfältigen Analysen antiker Lebenskunst verorten. Diese ist entsprechend von zweierlei gekennzeichnet, denn einerseits ist die „Ästhetik der Existenz“⁵⁰¹, wie Foucault sein Projekt fortan nennen wird, nicht von einem bestimmten Wissen zu trennen; dieses jedoch findet nur durch Übung Eingang in die Gesellschaft und den Diskurs und nur die Praxis des freien Subjekts vermag über dessen Wert zu urteilen. Ein rein theoretisches Wissen und die Revolution, die sich einem solchen Wissen verdankt, scheinen für Foucault – im Gegensatz zur einstigen Hoffnung auf eine neue Episteme, die das Verhalten der Menschen radikal und wie ein Blitz zu ändern vermöchte – zu dieser Zeit jedenfalls nicht mehr erstrebenswert.

In der Vorlesung *Historisches Wissen der Kämpfe und Macht* von 1976 resümiert Foucault nicht nur in Bezug auf sein eigenes Schaffen und die Konsequenzen seiner Machtanalyse, sondern auch ganz allgemein und betreffend die Möglichkeit von Kritik wie folgt:

„Zum anderen glaube ich, daß man unter unterworfenem Wissen etwas anderes und, in gewissem Sinne, völlig anderes verstehen muß: eine ganze Reihe von Wissensarten, die als nicht sachgerecht oder als unzureichend ausgearbeitet disqualifiziert wurden: naive, am unteren Ende der Hierarchie, unterhalb des erforderlichen Wissens- oder Wissenschaftlichkeitsniveaus rangierende Wissensarten. [...] Und gerade über diese aus der Tiefe wiederauftauchenden Wissensarten, diese nicht qualifizierten, ja geradezu disqualifizierten Wissensarten [...], die ich als Wissen der Leute bezeichnen würde und die nicht zu verwechseln sind mit Allgemeinwissen oder gesundem Menschenverstand, sondern im Gegenteil ein besonderes, lokales, regionales Wissen, ein differentielles, von anderen Wissen stets unterschiedenes Wissen darstellen, das seine Stärke nur aus der Härte bezieht, mit der es sich allem widersetzt, was es umgibt; [...] Ich meine nun, daß diese Verbindung zwischen den verschütteten Wissensarten der Gelehrsamkeit und den von der Hierarchie des Wissens und der Gelehrsamkeit disqualifizierten Wissensarten tatsächlich das in Gang gesetzt hat, was der von den Diskursen in den letzten fünfzehn Jahren geübten Kritik ihre wesentliche Stärke gegeben hat.“⁵⁰²

Hier zeigt sich wie sozusagen das „Nicht-Wissen“ und zwar als regionales – und man möchte bereits hinzufügen von der Praxis geformtes und an ihr bemessenes – Wissen, jenseits – nicht gegen – des dominanten Diskurses, für Foucault doch noch eine Chance zu bieten scheint, den Diskurs herauszufordern und so eine Möglichkeit zur Kritik in Aussicht stellt, die selbst wieder produktiv zu

501 Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit* 2, S. 20

502 Vgl. Foucault, *Historisches Wissen der Kämpfe und Macht*, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, S. 60f.

sein vermag, also auf tatsächliche Alternativen – ein differenter Diskurs und Umgang mit der Welt und dessen Einfluss auf die Ordnung des Wissens – verweisen kann: Der Einbruch des Fremden, dem sich womöglich tatsächlich noch das Neue verdankt. Jedoch, bereits wenige Sätze später, kommt er abermals auf das Problem zu sprechen, das seine Machtanalysen und deren theoretische Essenz zentral begleitet:

„Befinden wir uns noch in dem gleichen Kräfteverhältnis [sobald das Nicht-Wissen Eingang in den Diskurs gefunden hat], das uns erlauben würde, diese ausgegrabenen Wissensarten sozusagen in lebendigem Zustand und außerhalb jeglicher Unterwerfungsbeziehung geltend zu machen? Welche Kraft haben sie in sich selbst? Und besteht nicht vielleicht letztlich die Gefahr, daß, sobald die Fragmente der Genealogien ihre Bedeutung gewinnen und die Wissens Elemente, die man auszugraben versucht hat, geltend gemacht oder in Umlauf gebracht werden, diese ihrerseits wieder kodifiziert und kolonialisiert werden?“⁵⁰³

Aus der Perspektive des dominanten Diskurs hieße dies schlicht, dass man eben nicht anders zu Denken vermag als man eben denkt, der Gedanke vermag das Denken selbst nicht herauszufordern, und entsprechend wird das fremde und bedrohliche Wissen entweder gar nicht erst als solches wahrgenommen – es ist schlicht undenkbar für den jeweiligen Diskurs –, oder es wird bald schon innerhalb der vorherrschenden Kategorien gedacht und gezähmt. An dieser Stelle wäre folglich – wie bei Kuhns wissenschaftlichen Revolutionen – eher noch ein Sprung von Nöten, der direkt und ohne Umwege in das Ganze eines neuen Wissens führt, welches jedoch weiterhin dem Glauben an eine zumindest potentiell einst stattfindende Revolution geschuldet wäre. Nach Foucault, der zu dieser Zeit in Begriffen der Schlacht zu denken versucht, scheint derartiges hingegen unmöglich und der Diskurs des Außenseiters, das Fremde wird schlicht kolonialisiert, also (wenn auch im Rahmen einer Dialektik) dem imperialen Diskurs unterworfen. Und auch hier zeigt sich, dass die Revolution, wenn sie keine absolute Differenz zum Ausdruck zu bringen vermag, in die Revolte mündet und so das hegelianische Schema fortschreibt, jeder Ausbruch nur ein Sturm im Wasserglas betreffend die Allmacht der Macht und ihres Diskurses ist. Da die Revolution selbst jedoch zu dieser Zeit für unmöglich erklärt wird, ist diese Schlussfolgerung nahezu alternativlos. Revolution und Revolte sind in der Perspektive des Kampfes und einer entsprechenden Differenz also nicht zu versöhnen, denn die Freiheit kennt keine Kompromisse und die totalitäre Macht keine Freiheit und auch kein Fremdes. Und so bliebe auch hier eigentlich nur ein geradezu kompromissloser Ausweg: Die Absorption des Abweichenden muss mit dem uneingeschränkten Recht des Differenten konfrontiert werden. Foucault wird sich dieser Frage in einer letzten Schaffensphase vermittelt

⁵⁰³Vgl. Foucault, *Historisches Wissen der Kämpfe und Macht*, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, S. 66

durch das Subjekt stellen und im Zuge dessen die Möglichkeiten und Grenzen einer Selbst-Konstitution innerhalb des Gegebenen ausloten. Der abschließende Satz in *Historisches Wissen der Kämpfe und Macht* betreffend die Revolution des Außen, des Fremden und Unangepassten und betreffend die Macht als hegelianische Revolte, zeigt dann noch einmal die Ausweglosigkeit einer Theorie, welche die *Einheit als Totalität* auffasst und so den *Kampf als reine Differenz* definiert:

„In Wirklichkeit verhält es sich so, daß die Fragmente der Genealogie, die produziert worden sind, einfach liegenbleiben, umgeben von zurückhaltendem Schweigen.“⁵⁰⁴

Und auf diesem Friedhof lägen dann wohl auch Foucaults eigene Versuche tatsächlich einmal anders zu denken, denn das abwegige Denken scheint das imperiale des Denkens in einer solchen Theorie nur unwesentlich herausfordern zu können. Eine hegelianisch-darwinistische Macht und die damit einhergehende Revolte vermag so weder wirkliche Freiheit, noch echte Veränderung zu denken. Und genau diese Problemstellung wird Foucault in den weiteren Bänden von *Sexualität und Wahrheit* in den Mittelpunkt rücken. Im zweiten Band von *Sexualität und Wahrheit*, in *Der Gebrauch der Lüste*, wird Foucault dann auch nicht mehr primär nach den Formen des Wissens und den darin möglichen Aussagen fragen, auch nicht nach der Verzahnung eines bestimmten Wissens mit den Technologien der Macht, denn fortan hat er sich vorgenommen eine „Geschichte des Begehrensmenschen“⁵⁰⁵ zu schreiben und weder Wissen noch Macht, vielmehr die Praxis soll nun erforscht werden:

„Ich meine jetzt besser zu überschauen, wie ich – etwas blindlings und bald diesem, bald jenem Bruchstück nachgehend – in dieses Unternehmen einer Geschichte der Wahrheit hineingeraten bin: nicht die Verhaltensweisen zu analysieren und nicht die Ideen, nicht die Gesellschaften und nicht ihre 'Ideologien' sondern die *Problematisierungen*, in denen das Sein sich gibt als eines, das gedacht werden kann und muss, sowie die *Praktiken*, von denen aus sie sich bilden. [...] Der Bereich, den ich analysiere, wird von Texten konstruiert, die Regeln, Hinweise, Ratschläge für richtiges Verhalten geben wollen: 'praktische' Texte, die selbst Objekt von Praktiken sind, sofern sie geschrieben wurden, um gelesen, gelernt, durchdacht, verwendet, erprobt zu werden, und insofern sie letzten Endes das Rüstzeug des täglichen Verhaltens bilden sollten.“⁵⁰⁶

504 Vgl. Foucault, *Historisches Wissen der Kämpfe und Macht*, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, S. 67

505 Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit* 2, S. 13

506 Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit* 2, S. 19f.

4. Foucaults Engagement in Iran: Schiitische Spiritualität – die Rückkehr zu revolutionären Hoffnungen?

Am Übergang von der Machtanalyse zur antiken Lebenskunst ereignet sich Foucaults wohl umstrittenstes und zugleich seinerseits von größter Empathie zeugendes Engagement, die Unterstützung der iranischen Bevölkerung im Kampf gegen Schah Mohammad Reza Pahlavi. Die Kritik vorweggenommen wäre schlicht zu sagen, die Einmischung Foucaults in die Ereignisse der iranischen Revolution in den Jahren 1978/79 sei der übereilten Faszination, einem westlichen Orientalismus – als französischer Intellektueller der sich einer revolutionären und anti-kolonialen Haltung traditionell verpflichtet fühlt und der sich dieser Linie folgend gegen den Einfluss Amerikas und der westlichen Welt in Iran begeistert – entsprungen und er verfehle dabei das Eigene der Historie Irans und des Islam sowie etwaige Gefahren – Unterdrückung der Frau, Wiedereinführung des Tschador, religiöser Fundamentalismus, Einfluss der Scharia innerhalb einer Theokratie und ganz allgemein die Aufkündigung einer aufklärerischen Rolle zu Gunsten eines postmodernistischen und irrationalen Mystizismus und Anachronismus – zu sehen⁵⁰⁷. Diese Attacken haben natürlich allesamt ihre Berechtigung, insbesondere wenn man die Entwicklung nach der Revolution – die Opfer welche schließlich beide Regime gefordert haben werden – in die Betrachtung einbezieht. Doch Foucault kann von dieser Zukunft noch nichts wissen, er wird sich auch in der Folge nicht weiter gegen die seiner Begeisterung folgenden Schmähungen wehren⁵⁰⁸, und dem spezifischen seines Engagements und der darin ausgedrückten Hoffnungen ist mit einer solchen Kritik – die wohl, insofern der Revolution nicht das Utopia einer perfekten Ordnung folgt, allemal unvermeidlich ist, wo hingegen gleichfalls fraglich bleibt, ob dies die Aktualität des Engagements und entsprechende Fehler bereits zur Gänze diskreditieren kann – ohnehin nicht gerecht zu werden.

Was also genau motiviert Foucault zweimal in den Iran zu reisen und den zu dieser Zeit noch im französischen Exil lebenden Ajatollah Chomeini als spirituellen Führer, welcher seiner derzeitigen Überzeugung nach den „gemeinschaftlichen Willen eines Volkes“⁵⁰⁹ hinter sich zu sammeln vermag,

507 Vgl. Afari Janet, Anderson Kevin B., *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, S. 36. „He [Ajatollah Chomeini] also reenacted the old epic, which was now combined with the powerful anti-imperialistic rhetoric. The Islamist tendency and even many Iranian leftists of the time shared something of Foucault's peculiar 'Orientalism', in the sense that they also privileged and idealized premodern past – the period of early Islam – over modernity.“ Außerdem Foucaults Reaktion auf den Vorwurf zur Verherrlichung des Rückfalls in eine religiös-archaische Vorzeit indem er der Modernisierung durch den Schah diesen Vorwurf zurückgibt: „Sie [die Proteste und der Stimmungswandel in der Bevölkerung] bedeuten nicht, dass die rückständigen Gruppen vor einer allzu brutalen Modernisierung zurückschreckten, sondern dass eine ganze Kultur und ein Volk eine Modernisierung ablehnten, die selbst einen Archaismus darstellte.“ (Foucault, *Der Schah ist hundert Jahre zurück*, in: *Dits et Ecrits. Band III*, S. 852)

508 Vgl. Foucault, *Michel Foucault und der Iran*, in: *Dits et Ecrits. Band III*, S. 925f.

509 Vgl. Foucault, *Die iranische Revolution breitet sich mittels Tonbandkassetten aus*, in: *Dits et Ecrits. Band III*, S.

gegen die Ausbeutung des Landes durch den Schah und die Nutznießer seiner Politik auszuspielen, und in diesem Tenor für die italienischen Tageszeitung *Corriere della sera* mehrere Artikel zur (vor-)revolutionären Situation zu verfassen?

Zunächst einmal lässt sich das Ereignis Revolution Iran für Foucault scheinbar analog zur Dynamik der Epistemen in der *Ordnung der Dinge* lesen. So heißt es in einem von ihm verfassten *Le Monde* Artikel unter dem Titel *Nutzlos, sich zu erheben* im Mai 1979, also bereits nach der Rückkehr Chomeinis, man müsse „den Faden der Geschichte samt ihren langen Kausalketten durchtrennen“⁵¹⁰ und es käme nun der Auflehnung eines Einzelnen, einer Gruppe oder des gesamten Volkes zu, „gleichmaßen in der Geschichte und 'außerhalb' der Geschichte“⁵¹¹ zu stehen. Foucault, der eine von der Differenz befehligte Struktur für die Vorgänge in Iran heranzieht, wobei er sehr undifferenziert mal von Revolte, mal von Erhebung und dann wieder von Revolution spricht, kommt somit auch an dieser Stelle auf eine Historisierung zu sprechen, welche sich strikt vom hegelianisch-teleologischen Modell absetzen will und deshalb den Bruch, die Spontanität und die Unvorhersehbarkeit des Aufstands und dessen Einbruch in eine sonst bisweilen wohl zumeist linear gedachte Zeitordnung betont. Das Geschehnis Iran 78/79 ließe sich also ohne Umwege in das bereits nachvollzogene Schema wissenschaftlicher beziehungsweise epistemologischer Umbrüche, welche die Differenz als das zentrale Moment einer Revolution verstehen, eingliedern.

Entgegen früherer Auseinandersetzungen scheint es für Foucault in den ausgehenden 70er Jahren indes nicht mehr einzig von Interesse zu sein, dass es eine plötzliche Eruption von historischer Tragweite zu dieser Zeit und an diesem Ort geben könnte oder gegeben hat, – die Epistemen wenigstens sind ohnehin kaum mehr als unbegründet einander ablösende Wissensspiele mit voneinander abweichenden Regeln und Codes; entscheidender scheint, dass er jetzt einen Anstifter identifiziert haben will, einen siedenden Punkt Null der die Explosion entfacht und dieser – mithin in der westlichen Debatte am meisten Ablehnung verursachende⁵¹² – Faktor heißt: „politische[n] Spiritualität“⁵¹³. Und Foucault beschließt den Artikel im *Nouvel Observateur* vom Oktober 78

891. „Noch eindrucksvoller waren die Aussagen der Streikenden in Abadan: [...] 'Wem vertraut ihr [...]?' Einer politischen Partei?' - 'Nein, keiner.' - 'Einem Menschen?' - 'Nein, keinem, außer Khomeyni und nur ihm allein.'“ Und weiter in einem Gespräch mit P. Blanchet und Cl. Brière: „Ich weiß nicht, ob ihr mir da zustimmt, aber in Teheran und im ganzen Iran sind wir einem gemeinschaftlichen Willen eines Volkes begegnet. [...] Außerdem (und hier kann man Khomeyni politisches Gespür bescheinigen) hat man diesem gemeinschaftlichen Willen ein Objekt, ein Ziel gegeben, und zwar ein einziges: Die Abdankung des Schahs.“ (Foucault, *Der Geist geistloser Zustände*, in: *Dits et Ecrits. Band III*, S. 934)

510 Foucault, *Nutzlos, sich zu erheben*, in: *Dits et Ecrits. Band III*, S. 988

511 Foucault, *Nutzlos, sich zu erheben*, in: *Dits et Ecrits. Band III*, S. 988

512 Vgl. Afari Janet, Anderson Kevin B., *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, S. 90-91. „It was this element, 'a spiritual dimension in politics', that was at the center of Foucault's interest in the Iranian Revolution. Also crucial here was another notion, that of the 'political will' of the Iranian people, which he would describe soon as perfectly unified. [...] Foucault's suggestion that his *Le Nouvel Observateur* article would stir up controversy turned out to be correct, perhaps more so than he even had anticipated.“

513 Foucault, *Wovon träumen die Iraner?*, in: *Dits et Ecrits. Band III*, S. 870

namens *Wovon träumen die Iraner?* indem er die wohl auch für ihn bereits anhand der Begriffswahl absehbare Häme noch einmal mit dem vollen Ernst seiner These konfrontiert: „Ich höre bereits, wie manche Franzosen lachen, aber ich weiß, dass sie Unrecht haben.“⁵¹⁴

Was also vermag hier die ganze Linearität und subtil-imperialistische Totalität von Diskurs und Gesellschaft, welche Foucault in seinen Machtstudien mühsam heraufbeschworen hat, wieder zu durchbrechen? Und was genau erweist sich für ihn nicht mehr nur als *Gegen-Macht* innerhalb der Netzwerke und Spiralen der Macht, sondern als echter Neuanfang? Oder noch ein wenig präziser, was ist diese *politische Spiritualität* die nun die Rolle des einst literarisch antizipierten Außen einzunehmen vermag, eines Ursprungs welcher zunächst kaum mehr als Leere, Rauschen und dionysische Entrückung zu sein vermochte, – zweifelhafte Ursache höchstens noch willkürlicher Variation? Zuallererst soll diese Spiritualität somit zweierlei leisten, sie soll einerseits der historischen Dialektik Hegels und derlei Historisierungen widersprechen, denn hier geht es nach Foucault gerade um ein singuläres Ereignis und den Einbruch des Fremden⁵¹⁵; andererseits bildet sie die übergreifende Grundlage für den Widerstand gegen den Schah mittels der Hoffnung auf eine von ihr getragene Zukunft und zukünftige Ordnung, welcher die Identität der Einheit nicht mehr nur rousseauistischer Wahn einer zwingend totalitären Gemeinschaft zu sein scheint.

Was also bis dato schlicht unmöglich schien, oder nur in Begriffen der Leere – um Anthropologisierungen sowie den Determinismus und die immanenten Widersprüche einer bestimmten Ordnung und ihrer Parolen zu meiden – formuliert werden konnte, findet sich – Kritiker würden sagen kaum verwunderlich – hier im Zeichen der Religiosität bei Foucault wieder auf dem Vormarsch. Doch der Islam, in *Der Geist geistloser Zustände* spricht Foucault noch dezidierter von einer sich dem schiitischen Glauben verdankenden Spiritualität und deren Potential⁵¹⁶, der jetzt als revolutionäre Kraft ganz generell sein nicht zu unterschätzendes („Seit gestern kann jeder muslimische Staat von innen her revolutioniert werden, auf der Grundlage jahrhundertealter Tradition“⁵¹⁷ heißt es in *Pulverfass Islam*) Erscheinen auf der Weltbühne attestiert bekommt, ist nur der oberflächliche Motor einer solchen Veränderung, das Makrophänomen, denn letztlich zielt Foucault bei seiner Bewunderung für diesen Glauben und mit dem Begriff Spiritualität auf etwas anderes ab, auf ein neues Selbstverhältnis getragen von noch unbekannten Intensitäten und somit

514 Foucault, *Wovon träumen die Iraner?*, in: *Dits et Ecrits. Band III*, S. 870

515 Vgl. Sarasin, *Michel Foucault zur Einführung*, S. 188. „Im Iran aber sieht Foucault neben den protestierenden der Mittelschicht auch 'infame Menschen' aus den Teheraner Vorstädten auf der Straße – und sie sind voller 'Spiritualität', die ihrem Aufbegehren eine 'Kraft' und 'Form' gibt!“

516 Foucault, *Der Geist geistloser Zustände*, in: *Dits et Ecrits. Band III*, S. 937. „Wenn sie den Islam als revolutionäre Kraft erleben, so zeigt sich darin mehr als der Wunsch, die Gebote zu befolgen, nämlich der Wille, ihr ganzes Dasein zu erneuern, indem sie an eine *spirituelle Erfahrung* anknüpfen, die sie im Kern des schiitischen Islam zu finden glauben.“

517 Foucault, *Pulverfass Islam*, in: *Dits et Ecrits. Band III*, S. 952

auch auf eine erste Ahnung dessen, was seine letzten Studien unter dem Dach antiker Praktiken (der Sorge um sich, dem Mut zur Wahrheit) bald im Detail beleuchten werden. Was die Kritik sich oftmals zu übersehen erlaubt, ist diese dem Subjekt zukommende Ebene auf die Foucault insgesamt gehofft hat und welche entsprechend bereits in dieser Zwischenphase eine zentrale Rolle einnimmt: „Letztlich bleibt bei allen wirtschaftlichen Problemen [war der Aufstand nur möglich weil der Iran reich an Rohstoffen ist und der Schah dennoch keine Lohnerhöhungen und allgemeinen Wohlstand in Aussicht gestellt hat?] dennoch die Frage, warum Menschen sich erheben und sagen: So geht es nicht weiter. Als die Iraner sich erhoben, sagten sie, und das ist vielleicht die Seele dieser Erhebung: Natürlich müssen wir das Regime wechseln und diesen Mann loswerden. Wir müssen das korrupte Personal austauschen und alles im Land verändern [...]. Aber vor allem müssen wir uns selbst verändern. Wir müssen unsere Lebensweise, unser Verhältnis zueinander, zu den Dingen, zur Ewigkeit, zu Gott usw. vollkommen verändern. Nur bei solch radikalen Veränderungen unseres Erlebens wird es eine echte Revolution geben.“⁵¹⁸

Es ist also nicht damit getan den Schah zu vertreiben und seine einstigen Getreuen zu lynchen, um sich unversehens in einer besseren Gesellschaft wiederzufinden. Nach Foucault hätte man sich auch selbst und ganz grundsätzlich zu verändern, sein Verhältnis zu sich, zum Anderen und zur Gemeinschaft (und in Priorität getreu dieser Reihenfolge). Politische Spiritualität ist nach Foucault hier also das Zauberwort, eine Bewegung im Bereich mikrologischer Impulse, die letztlich wohl dem gleichzusetzen wäre, was er etwas pauschaler gefasst kurz darauf einfach als „revolutionäre Erfahrung“⁵¹⁹ umschreiben wird, ein (auch gemeinsames) Bewusstsein dafür die Dinge selbst in die Hand nehmen zu können und zu müssen, welches sich fundamental der Arbeit an sich selbst zu verdanken hätte. Im Ausgang vom Subjekt, genauer von einem seiner Verantwortung und Bereitschaft zur Auseinandersetzung unterstellten Verhältnis seiner zu sich selbst, wird nach Foucault die Kette linearer Totalisierung endlich durchbrochen, während sich die Spiritualität zudem ihres gemeinschaftsstiftenden Aspekts nicht schon kategorisch zu schämen braucht.

Theoretisch scheint der Widerspruch zwischen Identität und Differenz, zwischen den Barrieren welche das Individuum in die Dialektik einer von kontingenter Durchsetzungskraft geschriebenen Geschichte einsperren, und dem „Kontrahenten“ einer solchen Theorie, dem egomanen Selbstverwirklicher in einer weiterhin vitalistisch-nihilistischen Gesellschaft ohne Telos und gemeinschaftliche Erfahrungen, hier mit den Mitteln einer politischen Spiritualität wenigstens angegangen zu sein. Doch ein geradezu mörderisches Defizit zeigt sich rechtzeitig natürlich auch im Zuge dieses Aufrufs zum revolutionären Bruch und wenngleich es für den Aufstand selbst eine

518 Foucault, *Der Geist geistloser Zustände*, in: *Dits et Ecrits. Band III*, S. 936

519 Foucault, *Der Geist geistloser Zustände*, in: *Dits et Ecrits. Band III*, S. 938

universalisierende Waffe sein kann sich auf eine diffuse Spiritualität oder eine revolutionäre Erfahrung zu beziehen, sobald der dionysische Augenblick des Umbruchs sich seinem Vollzug nähert, das Fest auf den Straßen gefeiert ist, kehren auch im Iran die scheinbar jeder Gesellschaftsutopie eingeschriebenen Widersprüche in Form der immer selben Fragen wieder:

„Die Frage ist heute nicht, ob Mohammed Reza bleibt oder geht. Wenn nichts unvorhergesehenes geschieht, wird er gehen. [...] Die Frage ist, wann und wie der Wille aller der Politik Platz machen wird. Die Frage ist, ob er es will und ob er es muss. Das ist das praktische Problem aller Revolutionen und das theoretische Problem jeder politischen Philosophie. Wir sollten zugeben, dass wir im Westen kaum in der Position sind, den Iranern in dieser Frage Ratschläge zu erteilen.“⁵²⁰

Eine Verquickung von Revolution und Religion, welche es vermag ein Volk zu einen ist also das eine, nach dem Sturz eines Systems hingegen nicht selbst die Paradoxien zu produzieren welchen man sich gerade erst entronnen wähnt, ein anderes. Der Wille aller, der sich dem Islam verdankt und so gegen die weltliche Macht des Schah gerichtet werden kann, wird schließlich selbst wieder Teil der Politik werden, auch er wird (im Rahmen einer islamischen Republik) zwischen Identität (Fundamentalismus) und Differenz (Individuelle Selbstbestimmungsrechte) oszillieren müssen, was sich spätestens mit der Einführung der Scharia und im Zuge ihrer permanenten Interpretationsbedürftigkeit⁵²¹ (man könnte auch von Offenheit sprechen, wenngleich die historische Realität mitunter anders aussieht) zeigt. Dennoch deutet Foucault an, dass mit diesem Übergang nicht automatisch eine unüberbrückbare Differenz der sich neu formierenden Interessen einhergehen muss und hierfür ließe sich abermals auf das Schema verweisen, welches Foucault eben in Form der Spiritualität entdeckt haben will, eines generellen Erlebens welches dem Subjekt und dessen Verhältnis zu sich selbst zukommt.

Die zentrale Stoßrichtung dürfte somit, trotz aller Kritik und natürlich auch aller Vorsicht die bei einem solchen Unterfangen geboten ist, Foucaults Vermengung des Politischen mit dem Bereich der individuell gelebten und in diesem Fall religiös getragenen Erfahrungswelt sein. Und politisch ist diese Spiritualität, weil sie das Fundament einer *neuen* Gesellschaftsform bilden soll. Wobei eben im selben Atemzug zu sagen wäre, dass sie von keinem System einholbar oder in einem Gottesstaat tatsächlich vollkommen und endgültig verwirklichtbar ist. Vielmehr müsste sie ein ständiges (offenes) Reservoir möglichen Widerstands bilden. Insofern lässt sich sagen, dass Foucault mit seinem Engagement in Iran nicht in revolutionäre Muster zurückfällt und die reine Differenz einer neuen Ordnung glorifiziert, den Bruch wie er noch den diskursiven Spielarten des Wissens

520 Foucault, *Eine Revolte mit bloßen Händen*, in: *Dits et Ecrits. Band III*, S. 881f.

521 Vgl. Halm Heinz, *Der Islam*, S. 77. „Die *shari'a* ist also kein ausformuliertes Gesetzbuch, kein Paragraphenwerk, das als Buch vorliegt und einfach aus dem Regal gezogen werden könnte. Sie ist nicht kodifiziert, ja sie ist im Grunde nicht kodifizierbar, denn sie ist eine lebendige Methode, die ständig gehandhabt und im Bedarfsfall erweitert werden muss.“

zukommt, denn gerade den islamischen Kulturen attestiert er ja eine sehr alte und auch dauerhafte – wenngleich eben wandelbare – Quelle zur Formierung von Gesellschaft zu haben. Paradoxerweise soll ein solcher Ursprung es zu dieser Zeit jedoch außerdem leisten, nicht die Muster zu reproduzieren welche Foucault bereits in seinen Machtstudien entdeckt und anzuprangern versucht, – die kontinuierliche Identifikation einer sich fortschreibenden Totalisierung, was in diesem Fall ein starrer und sich verhärtender Fundamentalismus wäre, eine Theokratie welche sich vorgenommen hat das Reich Gottes auf Erden ein für allemal zu errichten und mit despotischen Regeln auszustatten. Dies mag dann einerseits damit zu tun haben, dass ganz allgemein gesprochen der Islam, potentiell womöglich in noch stärkerem Umfang als andere Glaubensrichtungen⁵²², einer stets lebendigen und zeitgemäßen sowie flach hierarchisierten Auslegung durch den Imam beziehungsweise Gelehrte – hier wären jedoch gleichfalls die negativen Folgen zumal einer zentralistischen Auslegung wie sie der Oberste Rechtsgelehrte Chomeini sodann im Iran beanspruchen kann zu nennen, während Foucault noch von der Struktur des verborgenen Imam der Zwölfer-Schia ausgeht⁵²³ – anvertraut ist, wobei sowohl dem Einzelnen als dadurch auch letztlich der gesamten (wenngleich tatsächlich gespaltenen) islamischen Umma stets die Wahl bleibt auf welchen Exegeten tatsächlich vertraut wird, also welche Richtung die Lesart der Scharia durch das Gutachten der Experten (*fatwâ*; Gutachten) einschlägt. Dazu Heinz Halm, Professor für islamische Geschichte:

„Eine Fatwa ist grundsätzlich unverbindlich; ob der einzelne Gläubige [...] sich daran hält, liegt bei ihm (allerdings hat er sich dafür vor Gott zu verantworten); ob eine größere Zahl Muslime sich die Entscheidung einer bestimmten Fatwa zu eigen macht, hängt vom Ansehen und der Autorität dessen ab, der sie gibt.“⁵²⁴

Zum anderen ist nach Foucault die Spiritualität im Islam eben an eine Praxis des Einzelnen gebunden, was für ihn die Voraussetzung für Veränderung ist, auch ganz grundsätzlicher und dafür,

522 Vgl. Halm Heinz, *Der Islam*, S. 78. „Der Islam hat nie eine kirchenähnliche Struktur entwickelt; Organisations- und Rechtsformen, wie die christliche Kirche sie aus ihrem römischen Erbe besitzt, sind ihm fremd. Es fehlen ihm daher auch (die Schiiten ausgenommen) eine Hierarchie und ein Oberhaupt oder irgendeine höchste Lehrautorität.“ Oder auch Foucaults damalige Vorstellung: „Innerhalb des Klerus gibt es keine Hierarchie; die Geistlichen sind voneinander unabhängig, aber sie sind abhängig [...] von den Menschen, die ihnen zuhören; [...] die Autorität der Geistlichen ist rein spiritueller Natur; ihr Einfluss beruht auf der Fähigkeit, den Wünschen der Menschen Ausdruck zu verleihen und sie gleichzeitig anzuleiten.“ (Foucault, *Wovon träumen die Iraner?*, in: *Dits et Ecrits. Band III*, S. 865)

523 Vgl. Foucault, *Wovon träumen die Iraner?*, in: *Dits et Ecrits. Band III*, S. 865f. „In der religiösen Lehre ist hier das Prinzip zu nennen, wonach die Wahrheit in der vom letzten Propheten besiegelten Form keineswegs abgeschlossen vorliegt; vielmehr beginnt nach Mohammed ein weiterer Offenbarungszyklus, nämlich der unabgeschlossene Zyklus der Imame, die durch ihr Wort, ihr Beispiel und auch ihr Martyrium ein Licht in die Welt tragen, welches stets dasselbe ist und sich dennoch ständig wandelt. Dieses Licht erleuchtet gleichsam von innen das Gesetz, das nicht nur bewahrt werden muss, sondern auch den darin offenbarten spirituellen Sinn über die Zeiten hinweg vermitteln soll.“

524 Vgl. Halm Heinz, *Der Islam*, S. 82

dass eine flexible Gesellschaft „von unten“ als ausschlaggebend für das Gemeinwesen erachtet werden kann. Dieser Kern kann also weder von der Revolution verschluckt, noch von der Macht instrumentalisiert werden und so ist die Spiritualität verantwortlich für die Identifikation mittels derer ein Volk sich stets zu erheben vermag, aber auch für die Differenz die das Ganze offen, flexibel und aufbauend auf subjektiver Ebene stets frei zu formen vermag.

Was also bald schon Aufgabe der Ästhetik der Existenz sein wird, Foucaults Hoffnung auf ein Subjekt welches sich innerhalb einer Gesellschaft und dennoch unabhängig zu konstituieren vermag, ist hier somit schon im Entstehen begriffen, insbesondere wenn er von der politischen Spiritualität als einer Kategorie spricht, welche gleichermaßen eine Gesellschaft zu begründen wie ein Regime zu stürzen vermag. Und zur Entdeckung dieser fundamentalen Widerständigkeit, die Foucault dem Subjekt im Kontext der Macht noch rigoros abspricht, schreibt Sarasin:

„Wichtig ist, dass ein solch radikales Außen ein Subjekt jenseits der Macht entstehen zu lassen scheint. Es ist ein neues Subjekt, das hier 'aufsteht', weil die Religion diesen Menschen ermöglicht, 'ihr subjektives Dasein radikal zu verändern'. Für Foucault liegt der Schlüssel zur Erklärung der 'revolutionären Kraft' der iranischen Massen in diesem neuen Selbstverhältnis.“⁵²⁵

Und noch einmal: Politisch ist diese Spiritualität demnach, weil sie jenseits der Macht anzusiedeln ist, eine Revolution in Gang setzen kann die mehr ist als die Zugeständnisse des Schahs und ein entsprechender Reformprozess; spirituell ist diese Politik, weil sie nicht nur die Differenz kennt, welche Voraussetzung für den Bruch ist, sondern auch ein beim Individuum ansetzendes Gemeinsames, von welchem sich Foucault zu dieser Zeit erhofft, es könne eine neue Form von kulturellem und sozialem Handeln begründen. Und aller – zumeist ohnehin jenseits der Diskussion dieser Dynamik angesiedelten – Kritik zum trotz wird Foucault, was er im Iran meint gesehen zu haben, nicht einfach verwerfen, obgleich die in seinem Engagement mitschwingende Utopie einer mit einem Schlag und ein für allemal besseren Welt sich mit der Rückkehr Chomeinis auch in seinen Augen nicht erfüllt haben dürfte.

Abschließend wäre dann des weiteren noch kritisch einzuräumen, dass Foucault sich beim Engagement in Iran seinem, wenn auch prinzipiell kaum originellen, so doch ganz eigenem Traum hingibt, welcher die theoretische Dynamik (Ein sozusagen offener Ursprung der unentschieden zwischen Differenz und Identität zu springen vermag) seiner Lehre mit Hilfe der Spiritualität („[...] der unabgeschlossene Zyklus der Imame, die durch ihr Wort, ihr Beispiel und auch ihr Martyrium ein Licht in die Welt tragen, welches stets dasselbe ist und sich dennoch ständig wandelt [...]“⁵²⁶) nun wenigstens ein einziges Mal gleichermaßen im Reich der Ideen herrschen wie auch (praktisch)

525 Sarasin, *Michel Foucault zur Einführung*, S. 199

526 Foucault, *Wovon träumen die Iraner?*, in: *Dits et Ecrits. Band III*, S. 866

regieren sehen will. Was die Revolte also verspricht, größtmögliche Freiheit innerhalb des Glaubens an eine wenigstens grundsätzlich gute Ordnung, welche es einst zu verwirklichen gilt, und was die Revolution dem entgegenhält, uneingeschränkte Freiheit und Autonomie und sei es, dass diese den Nihilismus kostet, scheint hier nun in einer kompromisslos harmonisierten Form angestrebt zu sein; wenngleich man zur Verteidigung Foucaults sogleich anfügen hätte, dass er keine konkreten Ratschläge äußert und ihm zudem – hier mag das Missverständnis betreffend sowohl die Spiritualität als auch des sich ihr verdankenden gemeinsamen Willens gründen – eine horizontale und grundsätzlich im Prozess begriffene Ordnung vorschwebt, welche sich ihre Gestalt stets aufs Neue und also frei von Fundamentalismen zu geben hätte. Einen Rückfall in unreflektiert revolutionäre Ideologien oder eine Apotheose der Macht scheint der Wille sich für den Begriff der *politischen Spiritualität* zu begeistern, jedenfalls nicht kaschieren zu müssen, vielmehr entdeckt Foucault hier eine unerschöpfliche Energie, geeignet auch zum spontanen sowie radikalen Widerstand, und wo gerade noch ein ausweglos in die Mechanismen von Herrschaft verheddertes Subjekt steht, erscheinen bald schon die vorchristlichen Praktiken der Sorge um sich, als Bodensatz einer vom *freien* Selbst-Verhältnis getragenen Partizipation mündiger Bürger an der *Gemeinschaft*.

VII. Deleuze und die Revolte als Reterritorialisierung

In diesem Abschnitt soll betrachtet werden, inwiefern auch die im *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I* und den *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II* angewandte Analyse Strukturen entdeckt, die sich mit der Idee der Revolte in Verbindung bringen lassen.

Dazu soll zunächst der kurze Text *Woran erkennt man den Strukturalismus?* herangezogen werden, um einen ersten Einblick in das zu bekommen, was Deleuze und Guattari später Schizo-Analyse nennen werden.

Im Anschluss daran wird der *Anti-Ödipus* genauer betrachtet und zwar zunächst einmal anhand der für den Text wesentlichen Begriffe. Im Mittelpunkt steht dabei die Verschränkung des Schizo mit dem sogenannten organlosen Körper und die sich daraus ableitenden Forderungen und Thesen sollen erläutert werden.

Ein weiterer Punkt soll dann die im *Anti-Ödipus* entwickelte historische Dimension – die Autoren unterteilen die Gesellschaften strukturell in Wilde, Barbaren und Zivilisierte – behandeln und dabei auch den Bezug der einstigen Formen von Gesellschaft zur Moderne herstellen. Und da die Moderne wesentlich mit der Struktur und den Problemen des Kapitalismus harmoniert, wird auch dessen Dynamik genauer nachvollzogen. Damit kommen dann die Prozesse der De- und Reterritorialisierung in den Blick, die auf die Dynamik der Revolte verweisen sollen.

In einem weiteren Punkt werden dann die *Tausend Plateaus* betrachtet und dazu wird zunächst der Text *Rhizom* herangezogen, der einen ersten Einblick in die Methodologie – die sogenannte Rhizomatik – geben soll, die auch den einzelnen Plateaus zu Grunde liegt. Daran anschließend wird anhand der von Deleuze und Guattari in den *Tausend-Plateaus* entwickelten Perspektive auf die Prozesse der De- und Reterritorialisierung danach gefragt, inwiefern auch dieser Blickwinkel Aspekte der Revolution bewahrt und was ihn schließlich doch mit der Revolte verbindet.

In einem abschließenden Schritt sollen dann die anhand dieser Texte gewonnen Aspekte der Revolte noch einmal zusammengefasst werden.

1. Der Anti-Ödipus: Die Revolution als Revolte

In diesem Abschnitt soll der *Anti-Ödipus* im Hinblick auf die für die Revolte wesentlichen Strukturen betrachtet werden. Dazu wird zunächst Deleuzes Abhandlung über den Strukturalismus erläutert, um diese Theorie sodann mit der Figur des Schizo konfrontieren zu können. Der Schizo selbst ist mit der Theorie der sogenannten Wunschmaschinen geradezu identisch, weshalb auch deren Struktur nachgegangen werden soll. Diese wiederum ist nicht zu trennen von einem Prozess den Deleuze und Guattari als Produktion von Produktion verstehen, der entsprechend ebenfalls aufgegriffen wird. Die von den Autoren dargelegte Form der Produktion, deren Motor der Wunsch ist, bleibt jedoch unverständlich, wenn nicht ein weiterer zentraler Begriff erläutert wird, der sogenannte volle organlose Körper. Zwischen den Wunschmaschinen und deren Produktion einerseits, und dem organlosen Körper andererseits, entwickelt sich dann im Fortgang des Textes eine unhintergehbare Dynamik, welche eng mit einer Theorie des Mangels und eines entsprechenden Begehrens verbunden ist, und somit wird auch diesem Thema nachgegangen. Der *Anti-Ödipus* greift mit der so entwickelten Konstellation eines Wunsches jenseits von Ödipus auch die Idee eines neuen Denkens auf und dieses soll sodann anhand einer Parallelisierung mit Foucaults Hoffnung auf eine Überwindung des modernen Denkens kenntlich gemacht werden. Zuletzt wird noch das Begriffspaar der De- und Reterritorialisierung aufgegriffen,

welches in das eigentlich mit der Revolte in Kontakt stehende Thema mündet, die von den Autoren vorgenommene Problematisierung der eigenen Theorie.

In einem weiteren Punkt wird dieses Begriffspaar dann noch genauer betrachtet und dazu werden zunächst die von Deleuze und Guattari entwickelten historischen Formationen – Wilde, Barbaren, Zivilisierte – zu dieser Theorie in Beziehung gesetzt, wobei auch hier deutlich gemacht werden soll, inwiefern die von den Autoren verhandelte Dynamik auf die Revolte verweist. Und da das Denken der Moderne bei Deleuze und Guattari mit den Strukturen des Kapitalismus parallelisiert wird, soll abschließend auch dieser noch kontextualisiert werden und damit einhergehend, inwiefern gerade er prädestiniert scheint, die Struktur der Revolte und die mit ihr verbundene historische Dimension zum Ausdruck zu bringen.

1.1. Schizophrene Wunschmaschinen auf dem organlosen Körper

Der kleine Text *Woran erkennt man den Strukturalismus?* erscheint zwar nach dem *Anti-Ödipus*, dennoch soll er hier einen ersten Einblick geben was die theoretische Voraussetzung dessen ist, was in Form des Schizo das neue Zentrum der deleuzschen Analyse bildet:

„Man könnte auch in theo-anthropologischen Termini sagen, daß einmal Gott die Wüste wachsen lässt und ein Loch in die Erde gräbt, und das andere Mal, daß der Mensch es ausfüllt, daß er den Platz besetzt und uns in jener vergeblichen Permutation von einem Unglücksfall zum anderen gehen lässt: weswegen der Mensch und Gott die beiden Krankheiten der Erde sind, das heißt der Struktur.“⁵²⁷

Vereinfacht gesagt ist die Krankheit der Struktur die Struktur selbst, also das Verhärten der Struktur oder die Annahme einer vorgängigen und lesbaren Strukturiertheit des Gegebenen. Der Strukturalismus muss nach Deleuze entsprechend die Strukturen betrachten, die den Menschen, die Gesellschaft, das Ich, die Ökonomie und vieles mehr zwar formen, die Strukturen selbst jedoch, die dies tun, sind im wesentlichen leer, genauer gesagt, sie produzieren ihre Bedeutung im Ausgang von einer fundamentalen Leerstelle, die es zu berücksichtigen gilt:

„[W]ir [treffen] wieder auf das Paradox des leeren Feldes; denn dies ist der einzige Platz, der weder erfüllt werden kann noch darf, und sei es auch durch ein symbolisches Element. Es muß die Vollkommenheit seiner Leere erhalten, um sich im Verhältnis zu sich selbst zu verschieben, und um durch die Elemente und die wechselnden Verhältnisse zu zirkulieren. [...] (Diese Leere ist jedoch kein Nicht-Sein; oder zumindest ist dies Nicht-Sein kein Sein des Negativen, es ist das positive Sein des 'Problematischen', das objektive Sein eines Problems und einer Frage.) [...] Der Strukturalismus ist keineswegs ein Denken, welches das Subjekt beseitigt, sondern ein Denken, welches es zerbröckelt und es systematisch verteilt, welches die Identität des Subjekts bestreitet, es auflöst und

⁵²⁷ Deleuze, *Woran erkennt man den Strukturalismus?*, S. 56

von Platz zu Platz gehen läßt, ein Subjekt, das immer Nomade bleibt, aus Individuationen besteht, aber aus unpersönlichen, oder aus Besonderheiten, aber aus vorindividuellen. Genau in diesem Sinne spricht Foucault von 'Zerstreuung'.⁵²⁸

Hier zeigt sich abermals was Deleuze als transzendentalen Empirismus bezeichnet, ein leeres Feld, eine Virtualität und eine Immanenzebene, die selbst nicht in Erscheinung tritt, die aber dennoch die Aktualisierung des Ereignisses und seiner Singularitäten bedingt. Die „absolute Zerstreuung des Menschen“⁵²⁹, die Foucault in der *Ordnung der Dinge* als Überwindung der Episteme Mensch fordert, überträgt Deleuze auf den Strukturalismus und dieser verlangt, die Dinge nicht als vorgängig mit Bedeutung beladen anzusehen, sondern Bedeutung als sekundären Effekt der Struktur zu betrachten, beispielsweise in Form der Epistemen, wobei die Strukturen selbst entkernt sind, keinem entzifferbaren Paradigma mehr folgen und so stets von Verschiebungen gekennzeichnet sind: Der Platz des Königs ist verwaist und soll es auch bleiben. Und an dieser Stelle lässt sich bereits der wesentliche Bezug zum *Anti-Ödipus* herstellen, denn dort tritt der Schizo schließlich als derjenige auf, der dieses Denken scheinbar als einziger verstanden und in die Tat umgesetzt hat⁵³⁰.

Der Schizo, getrieben von „Spaltungen (schizes)“⁵³¹, verweigert sich jedweder Ordnung und so kreist er sprunghaft, heimatlos und seinen unsteten Blick stets einer offenen Zukunft zugewandt um seine eigene Leere. Andererseits verliert er sich dabei immer wieder im Hier und Jetzt und so deliriert er von und in immer neuen Welten, ohne die Grenzen des Subjekts je als die seinigen anzuerkennen:

„Eine Maschine aus Chlorophyll oder aus Protoplasma sein, oder doch wenigstens seinen Körper wie ein Teilstück in eine ähnliche Maschine gleiten lassen können. [...] [Er] hat die Trennung des Bruchs von Mensch und Natur hinter sich gelassen und befindet sich damit außerhalb der von dieser Trennung bedingten Orientierungsmuster. Er erlebt die Natur nicht als Natur, sondern als Produktionsprozess. Nicht Mensch noch Natur sind mehr vorhanden, sondern einzig Prozesse, die das eine im anderen erzeugen und die Maschinen aneinanderkoppeln. [...] Ich und Nicht-Ich, Innen und Außen wollen nichts mehr besagen. [...] Aufgabe der Schizo-Analyse ist es, unablässig die Iche und ihre Voraussetzungen zu zerstören, die präpersonalen Singularitäten, die jene einschließen und verdrängen, zu befreien, die Ströme fließen zu lassen [...]. Die Schizo-Analyse trägt diesen ihren

528 Deleuze, *Woran erkennt man den Strukturalismus?*, S. 54f.

529 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 460

530 Vgl. Deleuze, *Woran erkennt man den Strukturalismus?*, S. 59. „Denn der Strukturalismus ist nicht nur untrennbar von den Werken, die er schafft, sondern auch von einer Praxis [...]. Ob diese Praxis nun therapeutisch oder politisch ist, immer bezeichnet sie einen Punkt permanenter Revolution oder permanenter Übertragung. Diese letzten Kriterien, vom Subjekt zur Praxis, sind die dunkelsten – Kriterien der Zukunft.“

531 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 51

Namen, weil sie, statt wie die Psychoanalyse zu neurotisieren, während ihres gesamten Behandlungsverfahrens schizophrenisiert.“⁵³²

Der *Anti-Ödipus* ist also nicht angetreten um Ödipus und dessen Strukturen durch die „des“ Schizophrenen zu ersetzen, sondern wesentlich um die Strukturen selbst – ausgehend vom Schizo und dessen Widerständigkeit, der (auch nach Freud) Unmöglichkeit diesen zu therapieren – in Frage zu stellen und aufzulösen. Um diese Perspektive und die damit einhergehenden Probleme jedoch genauer betrachten zu können, sollen zunächst einige für den Text elementare Begriffe erörtert werden, wobei der Fokus hier auf deren strukturellen Implikationen liegt. Die Auseinandersetzung mit der Psychologie, mit Freud, die Parallelen zum 68er Diskurs, der im Anti-Ödipus verhandelte Marxismus, die Analyse des Kapitalismus in ihrer ganzen Breite, der spezifische Einfluss Guattaris und viele Themen mehr die sich in diesem Text versammeln, werden entsprechend der hier verfolgten Linie somit keinesfalls erschöpfend verhandelt, sondern nur im Hinblick auf ihre grundsätzliche Struktur entfaltet.

Ein erster Begriff, der den Text zentral begleitet, lautet Produktion, genauer *Produktion von Produktion*:

„Die distinktive Beziehung Mensch-Natur, Industrie-Natur, Gesellschaft-Natur bestimmt innerhalb der Gesellschaft selbst noch relativ autonome Sphären wie 'Produktion', 'Distribution' und 'Konsumtion'. [...] [I]n Wahrheit – die im Delirium aufbrechende dunkle Wahrheit – gibt es gar keine wechselseitigen unabhängigen Sphären: die Produktion ist unmittelbar Konsumtion und Aufzeichnung [...]; Aufzeichnung und Konsumtion bestimmen direkt die Produktion, allerdings innerhalb dieser selbst. Demnach ist alles Produktion: *Produktionen von Produktionen*, von Aktionen und Erregungen, *Produktionen von Aufzeichnungen*, von Distribution und Zuweisungen, *Produktionen von Konsumtion*, von Wollust, Ängsten und Schmerzen. [...] Die Industrie wird in diesem Falle nicht mehr unter einem äußerlichen Verhältnis der Nützlichkeit begriffen, vielmehr in ihrer fundamentalen Identität mit der Natur als Produktion des Menschen und durch den Menschen. Die Produktion als Prozeß übersteigt alle idealen Kategorien und stellt derart einen Kreis dar, dem der Wunsch immanentes Prinzip ist.“⁵³³

Alles ist Produktion, alles muss erst erschaffen werden oder erschafft sich selbst, alles ist künstlich, selbst die Gefühle, nicht weniger als die Bedürfnisse und die je spezifische Stellung in der Gesellschaft, sie alle werden produziert und doch ist dies das scheinbar natürlichste der Welt. Dieser Produktion ist auch kein bestimmtes Produkt, kein Ziel mehr nachzusagen, denn es handelt sich um einen unabschließbaren Prozess⁵³⁴, die Produktion produziert Produktion, Wünsche die selbst zu

532 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 8 und 470

533 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 9f.

534 Vgl. Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 47. „Kurz, jede Maschine ist Strom-

wünschen gelernt haben, nicht deren Befriedigung. Ein Kreis, dem der Wunsch immanent ist, angetrieben von den sogenannten Wunschmaschinen. Dazu Ralf Krause und Marc Rölli:

„Um die Trennung von gesellschaftlicher Produktion und produktivem Unbewussten zu unterminieren, erfinden Deleuze und Guattari die Wunschmaschinen (*machines désirantes*). Es handelt sich um Maschinen, die sich in ihrem Produktionsprozess selbst konstituieren und ihre Produkte nicht abspalten, sondern sie stets wieder in die Produktion einspeisen.“⁵³⁵

Foucault, der das Wort Wunsch selbst nicht verwendet, würde wohl von Begehren sprechen und obwohl Deleuze und Guattari im *Anti-Ödipus* gerade nicht von Begehren – dem darin implizierten Mangel und der stets nur ihm geschuldeten Befriedigung – sprechen, ist ersichtlich, dass der Wunsch zumindest seiner Funktion nach auch hier um seine „leere“ Mitte zu kreisen gelernt hat. Der Wunsch kennt weder ein hegelianisches Werden das sich dem Fortschritt verschrieben hat, noch erschöpft er sich in einem seiner Ziele, wobei dies, wie noch zu sehen sein wird, weder die Geschichte noch eine Anthropologie heraufbeschwören soll, welche diesen „Mangel“ ausmerzt⁵³⁶.

Die Produktion verschmilzt mit der Konsumtion die selbst innerhalb einer bestimmten Art zu produzieren – Ökonomie – produziert ist und zugleich weitere Produktionen anschließt, da der Wunsch, seine anthropologische und historische „Leere“, stets die dazu notwendige Energie liefert. Ob dieses Prinzip jedoch tatsächlich der Natur zukommt, oder dem Menschen, oder beiden und ob damit nicht doch eine Anthropologie impliziert ist, sei dahingestellt, denn wesentlicher für Deleuze und Guattari ist wohl, dass Mensch und Natur sich auf diese Weise koppeln und dass alle Kopplungen zumindest an-sich dieser Mechanik folgen, also sprunghafte Schöpfung des Neuen aus dem Neuen sind, die sich zeitlos wiederholt. Und der Mensch, der dies verstanden hat, ist abermals der Schizo:

„[...] [N]icht der Mensch als Krone der Schöpfung, sondern eher jener von allen Formen und Ausprägungen des Lebens ergriffene Mensch, dem selbst Sterne und Tiere zur Bürde aufgegeben sind und der nie aufhören wird, eine Organmaschine an eine Energiemaschine anzuschließen, oder einen Baum in seinen Körper, eine Brust in den Mund, die Sonne in den Hintern einzuführen, ewiger Verwalter der Maschinen des Universums. [...] Stets ist eine Maschine einer anderen angekoppelt. Die produktive Synthese, Produktion der Produktion, besitzt konnektive Form: 'und',

Einschnitt gegenüber derjenigen, der sie angeschlossen ist, aber selbst Strom oder Stromproduktion im Verhältnis zu der Maschine, die ihr angekoppelt ist.“

535 Krause, Rölli, *Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Felix Guattari*, S. 67

536 Vgl. Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 98. „Es hieße diese Ordnung des Denkens grundlegend verkennen, würde man meinen, der Schizophrene ersetze nur, wie der letzte der hegelschen Philosophen [Freud], die Disjunktion durch vage Synthesen der Identifikation von Widersprüchen. Nicht Widerspruchssynthesen setzt er an die Stelle disjunktiver Synthesen, sondern deren affirmativen Gebrauch [...]: er unterdrückt diese nicht dadurch, daß er die Widersprüche vertiefend identifiziert, vielmehr affirmiert er sie, indem er eine unteilbare Distanz überfliegt.“

'und dann' ...“⁵³⁷

Der Schizo kennt also nur eine Form der Schöpfung, die konnektive Synthese, jedoch als durchweg radikales Ereignis, denn was die linke Hand liegen lässt und was die rechte schon im selben Moment zu tun beginnt, folgt keiner bestimmten Verknüpfung, ist von der „Leere“ des Dazwischen beziehungsweise der Freiheit der reinen Differenz beseelt und somit weder von einem Zweck noch von einer vorgängigen Notwendigkeit beherrscht, die – wie mitunter das Begehren als noch vom Mangel strukturiert – sich der Vergangenheit oder einem bestimmten Wesen verdanken würde⁵³⁸. Der Wunsch ist wesentlich ausschließlich frei und auf der Grundlage des Virtuellen in seinen unzähligen Aktualisierungen stets vollständig erschöpft:

„Der Zweck des Prozesses oder seine unendliche Fortdauer – beide identisch mit seiner brutalen und vorzeitigen Unterbrechung – sind vielmehr die Ursache des künstlichen Schizophrenen, jener als Entität erzeugten autistischen Jammergestalt, die man in den Anstalten zu sehen bekommt. [D.H.] Lawrence sagt von der Liebe: 'Aus einem Prozeß haben wir ein Ziel gemacht; der Zweck eines jeden Prozesses ist nicht seine Fortsetzung ins Endlose, sondern seine Verwirklichung ... Der Prozeß muß auf seine Verwirklichung hinstreben, nicht auf irgendeinen grauenhaften Endpunkt, in dem Seele und Körper letztlich vernichtet werden.' Wie mit der Liebe, ist es auch mit der Schizophrenie: es gibt weder ein eigentümliches Wesen des Schizophrenen noch eine Schizophrene Entität, die Schizophrenie ist das Universum der produktiven und reproduktiven Wunschmaschinen, die universelle Primärproduktion als 'wesentliche Realität des Menschen und der Natur'.“⁵³⁹

Alles ist Primärproduktion, alles wird *ex nihilo* geschaffen, ist Aktualisierung des Virtuellen, immer fängt die Welt bei Null an, der Wunsch nicht weniger, weder dient er der Zukunft, noch der Vergangenheit, er begehrt im Hier und Jetzt und verschwindet so spurlos wie er gekommen ist: „Die Nicht-Vollendung ist Imperativ der Produktion.“⁵⁴⁰ Dies jedoch hat seinen Grund, der zu einem weiteren zentralen Begriff des *Anti-Ödipus* führt, zum sogenannten organlosen Körper, oder genauer, zum *vollen organlosen Körper*, der dem Virtuellen einen Namen gibt:

„[N]icht-differenziertes übergroßes Objekt. Alles hält einen Augenblick inne, erstarrt (dann beginnt alles von neuem). In gewisser Weise wäre es besser, nichts lief, nichts funktionierte. Nicht geboren

⁵³⁷ Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 10f.

⁵³⁸ Vgl. Krause, Rölli, *Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Felix Guattari*, S. 70. „Während der Wunsch aus psychoanalytischer Sicht seinen Antrieb lediglich dem ihm versagten Objekt verdankt, sich also über den Mangel bestimmt, fehlt ihm laut Deleuze und Guattari nichts, auch nicht der Gegenstand.“ Und weiter: „Den Anfang macht die konnektive Synthese, mittels der immerfort das Produzieren produziert wird. So steht in der Fabrik des Unbewussten alles unter Strom. Alles fließt, reibt sich auf und wird wieder weiterverarbeitet. [...] Hier erkenne wir den ins Unbewusste verlagerten universellen Charakter der Produktion wieder, den Marx in seinen Pariser Manuskripten der Selbsterzeugung des Menschen zuschreibt.“ (Krause, Rölli, *Mikropolitik*, S. 76f.)

⁵³⁹ Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 11

⁵⁴⁰ Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 13

sein, aus dem Geburtskreislauf ausscheren, ohne Mund zum Saugen, ohne Hintern zum Scheißen. [...] Vielmehr reines Fließen in freiem, stetigem Zustand, ohne Einschnitt, gerade dabei auf einem vollen Körper zu gleiten. Die Wunschmaschinen erschaffen uns einen Organismus, doch innerhalb dieser seiner Produktion leidet der Körper darunter, auf solche Weise organisiert zu werden, keine andere oder überhaupt eine Organisation zu besitzen. [...] Die Automaten stehen still und lassen die unorganisierte Masse, die sie gegliedert haben, aufsteigen. Der organlose volle Körper ist das Unproduktive, das Sterile, das Ungezeugte, ist das Unverzehrbare. [...] Todestrieb ist sein Name, und der Tod ist nicht ohne Vorbild. Denn der Wunsch begehrt auch ihn, den Tod, bildet der volle Körper des Todes doch seinen bewegungslosen Motor, wie er gleichsam das Leben wünscht; sind die Organe des Lebens doch die *working machine*.“⁵⁴¹

Der volle organlose Körper ist zunächst einmal undifferenziert, dies jedoch ist kein Mangel, denn seine Indifferenz verweist schlicht auf den Zustand freier Differenz, „unorganisierte Masse“, und deshalb ist ein Körper ohne Organe noch nicht einmal wirklich leer, er ist abermals unendliche und somit unbestimmte Differenz oder schlicht das Fehlen einer bestimmten Form von Organisation⁵⁴². Dieser Körper ist also eher wie ein Sack Flöhe, verweigert sich einer festen Form und zugleich ist seine Energie mit der des Todestriebes verwandt, also keine Libido als bereits bestimmtes Begehren, sondern Sehnsucht nach Auflösung, das Absolute als Subjekt ohne Begehren, das jedoch als wiederkehrender Prozess zu begreifen ist. Eine materialistische Psychologie, wie sie Guattari und Deleuze zu dieser Zeit vorschwebt, soll – anstelle von Ödipus als einer bestimmten und bereits kanalisierten Konstellation des Wunsches – den Tod in den Wunsch einführen, denn der Körper, zwar von seinen Organen beseelt und deren Bestimmung folgend, ist letztlich von der unorganisierten Erde – der volle organlose Körper ist der Erde angelehnt, während der organlose Körper eher deren Abstraktion als entfunktionalisierter Einheit und dem Todeswunsch entspricht – nicht unterscheidbar. Vereinfacht gesagt ist der Tod Teil der Prozesse des Lebens und somit in jedem Prozess anzutreffen. Der organlose Körper, steril, unproduktiv und einem toten Planeten als „nicht-differenziertes übergroßes Objekt“ vergleichbar, folgt keinem Prinzip – vorgängige Identität und Einheit als bestimmte Totalität⁵⁴³ – und seine Indifferenz ist ein Zustand freier Differenzen, Entropie, weshalb nicht nur die Produktion von Produktion – Differenz ausgehend von Differenz –

541 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 14

542 Vgl. Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 52. „Wenn diesem Subjekt keine spezifische oder personale Identität zukommt, wenn es den organlosen Körper durchläuft, ohne dessen Indifferenz zu durchbrechen, so nicht allein deshalb, weil es Teil neben der Maschine ist, sondern selbst noch ein Teil aus Teilen ist [...].“

543 Vgl. Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 56. „Allgemein bleibt das Problem des Verhältnisses von Teil und Ganzem so lange vom klassischen Mechanismus wie Vitalismus gleichermaßen falsch gestellt, als das Ganze im Sinne einer aus Teilen abgeleiteten Totalität, einer die Teile hervorbringenden Urtotalität oder einer dialektischen Totalisierung begriffen wird.“

das Handeln des Schizo beseelt, die eine Seite des Wunsches, sondern auch die Sehnsucht nach einer undifferenzierten und paradoxen *Einheit als Prozess*⁵⁴⁴. Das transzendente Feld, die Immanenzebene, der a-subjektive Bewusstseinsstrom, der graue Himmel dem sich die Vielzahl der unvergleichlichen Blitze verdankt, oder das Ereignis im allgemeinen, all diese Begriffe lassen sich hier einordnen, wobei sie nun auf das Schizo-Subjekt, den Wunsch und die Produktion von Produktion übertragen werden. Entsprechend ist für diese Perspektive auch der Begriff der *hylé*, der ungeformten Materie als allseitiger „Ursprung“, der dem a-personalen Bewusstseinsstrom angelehnt ist, wesentlich:

„Denn wie schon zu Anfang geahnt, werden die Partialobjekte nur scheinbar ganzen Personen, in Wirklichkeit aber einem nicht-personalen Strom (oder *hylè*) entnommen und darin erzeugt. [...] Tatsächlich bezeichnet die *hylè* die in der Idee gegebene reine Kontinuität der Materie.“⁵⁴⁵

Mit George Bataille – dessen Begriff der Verausgabung hier ebenfalls seinen Platz fände – klänge dieser ins Leben übersetzte Todeswunsch schlicht wie folgt:

„Grundlegend sind die Übergänge vom Kontinuierlichen zum Diskontinuierlichen oder vom Diskontinuierlichen zum Kontinuierlichen. Wir sind diskontinuierliche Wesen, Individuen, die getrennt voneinander in einem unbegreiflichen Abenteuer sterben, aber wir haben Sehnsucht nach der verlorenen Kontinuität.“⁵⁴⁶

Kontinuierlich ist der organlose Körper, die „reine Kontinuität der Materie“, von der Bergson sagt, dass sie eben dauert, und das Subjekt, selbst diskontinuierlich, erscheint als Einschnitt innerhalb dieser prozesshaften Einheit, denn auch der Wunsch folgt einer bestimmten Organisation, welche das An-sich einer glatten Oberfläche stets aufs Neue strukturiert und somit aktualisiert. Oder wie es im *Anti-Ödipus* heißt:

„Es gibt eine schizophrene Erfahrung intensiver Quantitäten im Reinzustand, die beinahe unerträglich ist – zölibatäre Größe und Elend als höchste Empfindungen, gleich einem Schrei zwischen Leben und Tod, ein Gefühl heftigen Übergangs, Zustände reiner und von jeglicher Formbestimmung entblößter Intensität. [...] Wie konnte es nur geschehen, dass der Schizo als jene vom Wirklichen, vom Leben abgeschnittene autistische Jammergestalt zur Darstellung kam? Schlimmer, wie konnte die Psychiatrie ihn praktisch zu dieser jämmerlichen Figur machen, auf den Zustand eines abgestorbenen, organlosen Körpers reduzieren, ihn, der doch in jenem unerträglichen Punkt sich einnistet, wo der Geist die Materie berührt und jegliche Intensität lebt [...]. [...] Wie

544 Vgl. Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 54. „Und sollten wir auf eine [...]“

Totalität neben den Teilen stoßen, so wissen wir, daß es sich um ein Ganzes *aus* diesen Teilen handelt, das diese aber nicht totalisiert, eine Einheit *aus* diesen Teilen, die diese aber nicht vereinigt, vielmehr sich ihnen wie ein neues, gesondert zusammengefügtes Teil angliedert.“

545 Vgl. Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 58 und 47

546 Bataille Georges, *Die Erotik*, S. 17

konnte man die konjunktive Synthese des 'Das ist also das!', 'Das bin also ich!' auf die immerwährende und trübsinnige Entdeckung von Ödipus reduzieren: 'Das ist also mein Vater, das ist also meine Mutter ...?'⁵⁴⁷

Der Schizo ist also dazu fähig sich jenseits der Individuation und bestimmter Attribute⁵⁴⁸ zu begreifen – in Form der intensiven Quantität geradezu als Ausdruck des organlosen Körpers und der ihm anhaftenden Organe, der anti-dialektischen Einheit von Leben und Tod⁵⁴⁹ – und doch zeichnet sich hier auch ein Problem ab, denn der organlose Körper, die Sehnsucht und sozusagen das An-sich des Schizo und die Wunschproduktion sind nicht schlicht dasselbe, auch wenn sie aufeinander verweisen:

„Der organlose volle Körper gehört der Anti-Produktion zu; doch besteht ein Merkmal der konnektiven oder produktiven Synthese darin, die Produktion mit der Anti-Produktion, mit einem ihrer Elemente zu vereinigen. Zwischen den Wunschmaschinen und dem organlosen Körper zeichnet sich ein erkennbarer Konflikt ab. Dem organlosen Körper ist jede Maschinenverbindung, jede Maschinenproduktion, jeglicher Maschinenlärm unerträglich geworden. Unter den Organen spürt er die widerlichen Larven und Maden und die schludrige Tätigkeit eines Gottes, der ihn, im Akt des Organisierens, erdrosselt. [...] Den Organmaschinen setzt der organlose Körper seine glatte, straffe und opake Oberfläche entgegen, den verbundenen, vereinigten und wieder abgeschnittenen Strömen sein undifferenziertes, amorphes Fließen. Den phonetisch aufgebauten Worten setzt er Seufzer und Schreie, ungegliederte Blöcke entgegen.“⁵⁵⁰

Der organlose Körper und der Wunsch, Thanatos, der sich nach dem paradoxen Zustand eines Erlebens unbelebter Materie sehnt, und Eros, als prä-ödipale Energie, scheinen hier aufeinander zu treffen und sogleich in Konflikt zu geraten. Der Schizo, dessen Organe noch apollinisch sind, dessen Wunsch Produktion von Produktion und somit Ausdruck reiner Differenz ist, kollidiert mit Dionysos, dem Undifferenzierten, der Erde, die ihrem abstrakten An-sich nach nicht mehr voller Körper ist, sondern organlos, glatt, leer, opake Oberfläche und Gleiten ohne Einschnitte, reine Kontinuität der Materie. Der wilde Wunsch hat hier seinen Ausgang und scheint in Form des Ereignisses doch weit von diesem – autistischen – Rauschen entfernt. Vielmehr, er muss es sein, denn obwohl sich alles diesem „Nichts“ zu verdanken scheint, sollen die Differenzen – gleich dem Blitz – sich doch einer echten Vielheit schulden:

547 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 26 und 28

548 Vgl. Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 32. „Man wird einwenden, daß der Schizo nicht mehr in der Lage sei, Ich zu sagen, und ihm diese geheiligte Aussagefunktion zurückgegeben werden müsse. Das hält dieser in den Worten fest: man zieht mich wieder in den Dreck. [...] Und sollte er erneut Ich sagen, wird das auch nichts ändern. Alles jenseits seiner Probleme, alles so weit weg.“

549 Vgl. Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 98. Der Schizophrene ist tot oder lebendig, nicht beides auf einmal, aber am Grenzpunkt einer Distanz, die er gleitend zurücklegt, jedes der beiden.“

550 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 15

„Allein die als Substantiv verwendete Kategorie der Vielheit (*multiplicité*), die das Vielfältige nicht weniger als das Eine, die prädikative Beziehung des Vielfältigen und des Einen gleichermaßen überschreitet, ist in der Lage, von den Wunschmaschinen Rechenschaft abzulegen – denn die Wunschmaschine ist reine Vielheit, das heißt nicht auf einen Einheit zurückführbare Affirmation. [...] Dahin der Glaube an eine ursprüngliche wie eine Totalität aus Bestimmung.“⁵⁵¹

Die Einheit als Prozess vermittelt durch die unbestimmte Differenz, die blinde Produktion des Schizo, soll sich jedweder Form von bereits (vor-)gegebener und somit determinierender Einheit entgegenstellen und hier lässt sich auch dann die Kritik an Ödipus verorten, am geschlossenen Kreis „Papa-Mama-Ich“⁵⁵², der eine bestimmte Positionierung sowie eine damit einhergehende Identifikation bereitstellt und entsprechend aufgebrochen werden soll:

„Entsprechend einer ersten, kurzen Fassung: die Disjunktionspunkte auf dem organlosen Körper bilden um die Wunschmaschinen herum Konvergenzkreise; das Subjekt, neben der Maschine als Residuum erzeugt, deren Anhängsel oder Ansatzstück also, durchläuft nun alle Zustände des Kreises und wechselt über von einem Kreis zum anderen. Selbst nicht im Zentrum stehend, nicht von der Maschine in Anspruch genommen, am Rande lagernd, ohne feste Identität, immerzu dezentriert, wird es erschlossen aus den Zuständen, die es durchläuft. Solchermaßen die vom Namenlosen gezogenen Schleifen [...] als Zustände und ohne daß die Familie damit etwas zu schaffen hätte. Oder auch die komplexere Fassung, die aber zum gleichen Ergebnis führt: vermittels der paranoischen und der Wunschmaschinen erzeugen die Abstoßungs- und Anziehungsproportionen auf dem organlosen Körper innerhalb der [...] Maschine eine Serie von Zuständen mit Null als Anfangspunkt; und das Subjekt, aus jedem Zustand der Serie geboren, auf jedem folgenden, der es für einen Moment determiniert, wiedergeboren, konsumiert alle diese gebärdenden und wiedergebärdenden Zustände (der gelebte Zustand ist gegenüber dem Subjekt, das ihn lebt, primär).“⁵⁵³

An dieser Stelle verbindet sich der Materialismus, der den vollen organlosen Körper, die unbestimmte Materie zum Ausgang nimmt, mit der strukturalistischen Perspektive, denn erschlossen wird das Subjekt ausgehend von einem Nullpunkt, einer Leerstelle, die es jedoch stetig durchläuft, weshalb das Ergebnis dieser Analyse keine vorgegebene oder angestrebte Form und Einheit ist – die Familie und die spezifische Rolle in diesem Kreis, davon abgeleitet auch die Struktur der Gesellschaft – sondern lediglich ein – *ex nihilo* – abgeleitetes einer beweglichen Struktur und innerhalb dieser – relativ – zu begreifen. *Fundamental* frei ist der Schizo, weil auch er auf dem organlosen vollen Körper produziert, frei zu handeln, also zu etwas Konkretem, weil er

551 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 54

552 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 32

553 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 28f.

sich in der Produktion von Produktion als Aktualisierung des organlosen Körpers stets verliert, „Das ist also das!“, „Das bin also ich!“. Der Sprung von der materiellen Quantität hin zur Qualität der Wünsche und Handlungen scheint zwar unterbrochen, der glatte Körper und die je spezifische Produktion, jedoch geht diese aus selbigem hervor und schöpft sich stets aufs Neue aus diesem Kontakt. Der Schizo ist somit der einzige der sich, dem Aufruf Nietzsches folgend, uneingeschränkt als Schöpfer verstehen darf, denn er kennt nur das stets Neue und sich selbst nicht anders.

Um diese Perspektive zu entwickeln werden im *Anti-Ödipus* Natur und Mensch dem ersten Anschein nach zunächst einmal rein technisch verstanden – alles ist Produktion und sogar reine Produktion, ein schlichtes Werden auf der Stelle in der leeren Form der Zeit, reine Verausgabung –, zugleich jedoch werden sie auch mit dem (vollen) organlosen Körper identifiziert und dieser bringt ein Außen ins Spiel – als zyklische Zeit und undifferenzierte Einheit – welches Innen und Außen schließlich sprengen soll, der Schrei des Schizo oder seine fortwährende Identifikation – Sterne, Tiere, Sonne, Universum – jenseits des Ich. Dieses Delirieren verbindet folglich den vollen organlosen Körper und die explosive Produktion des Schizo, ohne sie je ineinander aufgehen zu lassen, ohne den Schizo je auf der Ebene einer sich kausal-kontinuierlich fortsetzenden Produktion anzusiedeln und zu determinieren, oder ihn seiner Organe zu berauben, indifferent und autistisch wie das amorphe fließen auf glatter Oberfläche, der hospitalisierte Schizo, der sich auf den (abstrakten) organlosen Körper zurückgezogen hat. Nach Deleuze und Guattari ist der Schizo vielmehr derjenige, der die Materie und ihre Vielheit unentwegt zu aktualisieren vermag. Mit Jaspers formulieren sie diese Einschätzung wie folgt:

„In dem er den Begriff des Prozesses dem der Reaktion oder Entwicklung der Persönlichkeit entgegenstellt, denkt er den Prozeß als Bruch, Eindringen und darin außerhalb eines fiktiven Verhältnisses zum Ich, das er durch ein Verhältnis zum 'Dämonischen' in der Natur ersetzt. Nur mangelte es ihm an der Einsicht in den Prozeß als ökonomisch-materielle Realität, als Produktionsprozeß in der Einheit von Natur und Industrie, Natur und Geschichte.“

Die sich aus dem Nichts schöpfenden Strukturen, der Schizo und die unentwegte Kopplung von Organen auf dem organlosen Körper, eine zerstückelte Serie von Ereignissen, bestimmt den Prozess. Die Geschichte, nicht anders als die Epistemen Foucaults, bildet demnach lediglich im Großen ab, was der Schizo täglich erlebt, wenn er von einem Denken ins Nächste springt, von einer Schöpfung zur Nächsten. Sowohl betreffend des Subjekts, der Natur als auch der Geschichte beginnt sich hier eine bereits bekannte Struktur abzuzeichnen. *Die Revolution, ein formloses und dionysisches Außen beseelt den organlosen Körper; die Materie und das An-sich des Subjekts, während die Wunschmaschinen sich der Produktion von Produktion verschrieben haben, Apollon und seinen Organen. Die spontanen Strukturen, die sich der glatten Oberfläche schulden, Aktualität*

des Virtuellen sind, vermögen jedoch nicht sich dauerhaft an ihr festzuhalten oder sich für alle Zeit in sie einzuschreiben. Und der Wunsch soll Ausdruck und Praxis dieser Konstellation sein, der unbestimmten Einheit als Prozess, der Dynamik der Vielheit und des Ereignisses.

Diese Struktur, die wie bereits angedeutet mit Nietzsches Hoffnung auf den Übermenschen assoziiert werden kann, wird im Verlauf des *Anti-Ödipus* auch mit der Überwindung der Episteme Mensch – und wohl der Idee der Epistemen überhaupt als verbindlicher und verallgemeinerbarer Ordnung – in Verbindung gebracht:

„[W]er Gott negiert, begeht einen sekundären, durch Aufhebung vermittelten Akt, denn er negiert Gott, um die Existenz des Menschen zu setzen, um den Menschen an die Stelle Gottes zu setzen [...]. Aber jener, der weiß, daß der Platz des Menschen ganz woanders liegt, im gemeinsamen Dasein von Mensch und Natur, der wird nicht einmal mehr die *Möglichkeit einer solchen Frage* nach 'einem Wesen über der Natur und dem Menschen' zugestehen: er bedarf dieser Vermittlung, der Negation der Existenz Gottes nicht mehr, weil er in die Regionen der Selbsterzeugung des Unbewußten schon vorgestoßen ist, in denen das Unbewußte atheistisch wie elternlos, unmittelbar elternlos, unmittelbar atheistisch, ist.“⁵⁵⁴

Die Verabschiedung der Episteme Mensch ist also zugleich auch ein Abschied von Ödipus, hin zu einem Unbewussten als besagte Produktion, welches keine hegelianischen Muster und keine anthropologischen Erklärungen mehr zulässt, die von Foucault angestrebte Entfaltung der Leere als Bedingung der Möglichkeit zu Denken. Und diese Form des Denkens ist eng mit der Annahme verknüpft, dass der Wunsch der Wunschmaschinen – was ihn vom Begehren unterscheiden soll, vom Löwen Nietzsches und vom Ressentiment – unmittelbar ist, denn nur so kann er den Mangel als seine Bedingung umgehen:

„Nichts fehlt oder kann als Mangel definiert werden, die Disjunktionen im Unbewußten sind niemals exklusiv, sondern im eigentlichen Sinne Objekt inklusiver Verwendung [...]. Der ausschließenden Alternative des 'entweder ... oder' widersetzt sich das 'sei es' der Verbindungen und Permutationen, wo die Differenzen aufs gleiche Hinauslaufen, ohne doch aufzuhören, Differenzen zu sein.“⁵⁵⁵

Nach Deleuze und Guattari entsteht also der Mangel erst, wenn ein bestimmtes Begehren von diesem Prozess – der Wunsch als mit dem negationslosen Unbewussten und seiner Widersprüche affirmierenden Ordnung in Einklang, die unbestimmte Einheit einer unendlichen Differenz und deren Aktualisierung als Blitz – abgetrennt und sogleich wieder als selbstständig erachtet wird, weshalb das „tyrannische ganze Objekt (Totalobjekt) notwendig als Mangel erlebt“⁵⁵⁶ wird:

554 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 73f.

555 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 76 und 89

556 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 77

„[M]an geht von abtrennbaren Partialobjekten zum abgetrennten Totalobjekt über, dem durch Mangelbestimmung die ganze Person entspringt.“⁵⁵⁷

Und dies wiederum leistet Ödipus, indem er den Prozess unterbricht und so ein bestimmtes – jedoch reduziertes beziehungsweise kanalisiertes und somit stets unerfüllbares – Begehren sowie die Identifikation mit diesem Begehren einfordert, das zudem ein Verbot beinhaltet:

„Aber wir wiederum müssen von Ödipus sagen, daß er beides: *die Differenzierungen, die er anordnet, wie das Undifferenzierte, mit dem er uns droht, selbst erschafft*. Der Ödipuskomplex führt in einer gleichen Bewegung den Wunsch in die Triangulation ein und verbietet diesem, sich an den Termen der Triangulation zu befriedigen. Er zwingt den Wunsch, sich differenzierte parentale Personen zum Objekt zu nehmen, und verbietet dem korrelativen Ich, seinen Wunsch an diesen Personen zu befriedigen, im Namen derselben Differenzierungsanforderungen und unter Androhung des Undifferenzierten. Aber dieses Undifferenzierte *ist er, der es zeugt, als Kehrseite der Differenzierung, die er erzeugt*.“⁵⁵⁸

Erst dadurch also, dass mittels Ödipus ein bestimmter Wunsch und somit ein bestimmtes Begehren aus der Wunschproduktion zugleich herausgelöst und verboten werden, entsteht die mit diesem Wunsch erschaffene Person und Identität, eine – vom Verbot, den Grenzen seines Gesetzes und dem damit verbundenen Mangel gezeugte – Identifikation, und zugleich die Angst, jenseits dieser Struktur, dieses Ich, das nun als Totalität auftritt, entsprechend Nichts zu sein. *Wie bei Foucault ist auch bei Deleuze und Guattari das Begehren somit künstlich, diskursiv, ein Theater, und es erschafft die Begehrens-Subjekte, die es zugleich durch den Mangel zu binden vermag: Das ödipale Begehren, das eine Reduktion darstellt und sich zudem dem Verbot verdankt und das Subjekt, das sich erst durch die Identifikation mit diesem Begehren und dessen fundamentaler Leerstelle entdeckt, das immer schon Sublimation ist und sich jenseits dieser Kategorien nicht mehr zu denken vermag*. Hinterfragt wird hier folglich schlicht die Formel: Keine Lust ohne Mangel, kein Mangel, der nicht Lust verspricht. Und der Wunsch des Schizo – auch die Kunst des Übermenschen und die Ästhetik der Existenz Foucaults – ist angetreten diese Formel, das Ressentiment im Herzen aller Dinge hinter sich zu lassen, den Sprung zu wagen. Entsprechend soll der Wunsch außerhalb dieser Formel und ihrer Strukturen angesiedelt sein und so ist auch im *Anti-Ödipus* der Konflikt zwischen dem Schizo und seiner Ödipalisierung nicht nur mit dem Verweis auf ein künftiges Denken assoziiert, sondern auch mit einem dazugehörigen Subjekt:

„Denn was bedeutet: 'Das also wollte dies sagen'? Vernichtung des 'also' über Ödipus und der Kastration. Erleichtertes Aufatmen: Du siehst, der Oberst, der Ausbilder, der Lehrer, der

557 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 94

558 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 101

Unternehmer, all *dies* wollte *das* sagen, Ödipus und die Kastration, 'die vollständige Geschichte in einer neuen Version' ... Wir sagen nicht: Ödipus und Kastration sind bedeutungslos; denn schließlich ödipalisiert, kastriert man uns. Auch hat nicht die Psychoanalyse diese Operation erfunden, sie stellt ihnen allein ihre Ressourcen und neuen Verfahren zur Verfügung. Aber reicht es aus, um damit das Geschrei der Wunschproduktion zu ersticken: wir sind alle Schizos! Wir sind alle Perverse! Wir sind alle zu klebrige oder zu leicht bewegliche Libido ... und nicht nach Lust und Laune, vielmehr dort, wohin die deterritorialisierten Ströme uns getragen haben ... Welcher ein wenig schwere Neurotiker ruhte nicht auf dem Fels der Schizophrenie, einem in diesem Falle beweglichen Felsen, einem Meteorit? Wer suchte nicht, jenseits der Kindergärten des Ödipus, die perversen Territorien heim? Wer spürte nicht das Lava wie das Wasser in den Strömen seines Wunsches? Vor allem aber, woran sind wir krank? An der Schizophrenie als Prozeß, oder vielmehr an der verbissenen Neurotisierung, der man uns ausliefert, und für die die Psychoanalyse neue Mittel erfunden hat: Ödipus und Kastration? [...] Jedenfalls ist das Unheil angerichtet, die Kur hat den mit lauter Unrat übersäten Weg der Ödipalisierung eingeschlagen, statt jenen der Schizophrenisierung, der uns nun von der Kur heilen muß.“⁵⁵⁹

Der Totalisierung durch den Mangel, der sich die Person und ihr unerfülltes Begehren erst verdanken, stellen Deleuze und Guattari folglich die Perspektive der Revolution entgegen, den organlosen Körper, Dionysos, ein unentwegtes Rauschen und das sterile gleiten der Materie, dem sich jedoch der freie, stets neue und niemals vom Mangel beherrschte Wunsch und das entsprechend flüssige „Ich“ verdanken sollen, die Produktion von Produktion und das entrückte Geschrei des Schizos. Wenn Foucault dem 68er Diskurs bescheinigt kaum mehr zu wünschen, als die eigene Repression, da sich der Diskurs, wenn auch unbemerkt, in den Spiralen der Macht und der Produktivität eines notwendig unerfüllten Begehrens und eines von diesem Diskurs erst erschaffenen Begehrens-Subjekts verfängt, so ist diese Diagnose, auch wenn sie zunächst gerade die Wunschmaschinen zu parodieren scheint, vom *Anti-Ödipus* nicht weit entfernt. Foucault, der, damit implizit die Episteme Mensch in Frage stellend und so deren Überwindung vorantreibend, die Lust jenseits des Begehrens ansiedeln will, also eine vom Mangel befreite Lust in Aussicht stellt, eine *ars erotica*, und der Schizo, der ebenfalls jenseits des Mangels, also einer bestimmten Anthropologie und Teleologie zu wünschen gelernt hat, scheinen zumindest das gleiche Ziel zu verfolgen. Sie ersehnen die Revolution, jedoch ist diese einmal schlichtweg utopisch und schließlich subtile Repression in Form eines weiterhin vom imperialen Diskurs bestimmten Sexualdiskurses, der entgegen seiner Intention der Macht dient. Und einmal ist diese Revolution mit dem Schizo assoziiert, dem Wunsch, der jedoch ebenfalls seiner Triangulation kaum zu entkommen

559 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 86f.

vermag, weder historisch noch auf individueller Ebene. Der 68er Diskurs, zumindest insofern er Lust und Begehren in den Mittelpunkt der politischen Praxis stellt, scheint somit je Einfluss genommen zu haben, die Frage nach einer freien Lust jedoch, einer Ästhetik der Existenz oder einer anti-ödipalen Wunschmaschine, die ein neues Denken jenseits des Subjekts auszeichnen soll, will sich so einfach nicht beantworten und verwirklichen lassen.

Entsprechend werden Deleuze und Guattari noch einen weiteren wesentlichen Begriff einführen und dieser scheint schließlich unweigerlich von der ersehnten Revolution zur Revolte zu drängen. Der Schizo, sozusagen als theoretisch-revolutionärer Ausgangspunkt der Analyse, seine Leere als das strukturalistische Fundament von dem her ein „eigentliches“ Verstehen des Menschen, seiner Wünsche, der Erde und der mit ihr verbundenen Produktion möglich wäre, ist nur die eine Seite der Medaille. Hingegen die Praxis des Gegebenen, die vom schizoiden Prozess weit entfernt scheint, bildet die andere Seite einer Dynamik, die unter dem Begriffspaar *De- und Reterritorialisierung* verhandelt werden wird. Und so wie Foucault feststellt, dass der Sexualdiskurs nicht einfach nur der Befreiung dient, sondern mit subtilen Machtstrategien verbunden ist, so verweist auch der Prozess der De- und Reterritorialisierung nicht auf den endlich entfesselten Wunsch, sondern auch im *Anti-Ödipus* auf eine Feststellung die bereits Spinoza macht:

„So bleibt die grundlegende Frage der politischen Philosophie immer noch jene, die Spinoza zu stellen mußte [...]: Warum kämpfen die Menschen für ihre Knechtschaft, als ginge es um ihr Heil? [...] Warum ertragen Menschen seit Jahrhunderten Ausbeutung, Erniedrigung, Sklaverei, und zwar in der Weise, daß sie solches nicht nur für die anderen wollen, sondern auch für sich selbst?“⁵⁶⁰

Für Ödipus hieße dies, dass auch er nicht nur als Repression verstanden werden kann, sondern das es zu verstehen gilt, wie anstelle des Schizo die Triangulation gewünscht wird. Die Totalität des Partialobjekts, das abgetrennte Ich, das sich nicht mehr anders zu verstehen weiß und so – unbemerkt – seine Repression zu produzieren und zu wünschen gelernt hat, ist eine in diese Richtung weisende Perspektive, die entsprechende Wurzelbehandlung als Problem inbegriffen. Doch wird im *Anti-Ödipus* auch eine ökonomische und historische Dynamik in den Blick genommen, welche der Struktur der Revolte vergleichbar ist und die im Folgenden betrachtet werden soll.

1.2. Prozesse der De- und Reterritorialisierung im Sog der Revolte

Der Schizo ist sozusagen die unverstellte Urlust des Menschen und sein Wunsch die Befreiung des Subjekts, das sich nun jenseits jedweder Kategorien zu erleben vermag, egal ob es sich dazu mit

560 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 39

einem Menschen, einem Planeten oder dem Universum vereint und in Einklang bringt, Delirium und Phantasie halten stets alle Tore offen, eine metaphysisch-eschatologische Dimension inbegriffen⁵⁶¹. Hier soll die Geschichte folglich ihr wildes „Ende“ finden, doch der Blick auf den Status-quo und die Prozesse die ihn geformt haben verheißt eine andere Dynamik. Um diese zu erläutern entwickelt der *Anti-Ödipus* eine historisch-ökonomische Perspektive und kommt dabei zu einer paradoxen Feststellung. Denn obwohl der Kapitalismus seiner Struktur nach eigentlich die Decodierung von Strömen – beispielsweise in Form des Geld-Kapitals, des Menschen als Humankapital jenseits familiärer Bindungen, oder im Zuge der Entstaatlichung auf globaler Ebene – vorantreibt und seiner inneren Logik folgend die Auflösung aller Strukturen anstrebt, schließlich auch die Auflösung seiner selbst, bleibt er scheinbar unüberwindbar:

„Die Decodierung der Ströme sowie die Deterritorialisierung des Sozios bilden so die wesentliche Tendenz des Kapitalismus. Unaufhaltsam nähert er sich seiner im eigentlichen Sinne schizophrenen Grenze. Unter Aufbietung aller Kräfte versucht er, den Schizo als Subjekt der decodierten Ströme auf dem organlosen Körper zu erzeugen – kapitalistischer als jeder Kapitalist, proletarischer als jeder Proletarier. Fortschreitend bis zu jenem Punkt, wo der Kapitalismus sich selbst mitsamt seinen Strömen zum Mond schießen würde: in Wirklichkeit hat man noch nichts davon gesehen. [...] Alles passiert wieder Revue: die Staaten, die Vaterländer, die Familien. [...] Als Folge davon läßt sich die doppelte Bewegung der Decodierung oder Deterritorialisierung der Ströme sowie ihre gewaltsame und künstliche Reterritorialisierung ausmachen.“⁵⁶²

Als eine stets verschobene Mauer, gegen die der Schizo mit aller Gewalt anzurennen versucht, erweist sich der kapitalistische Staat, der selbst das Wesen des Schizo geerbt hat, jedoch die Grenze, die seine Zerstörung bedeuten würde, das endgültige Zerbrechen der Strukturen, die er mit sich schleppt, schiebt er immer wieder und schließlich auf immer auf. Wie ein Phönix der stets gestärkt aus seiner Asche hervorgeht, entfaltet der Kapitalismus die Wiederkehr von Nationalismus, Despotismus und ödipalen Strukturen. Die Spiralen der Macht Foucaults beginnen sich abzuzeichnen. Nicht anders als bei Foucault werden diese jedoch erst sichtbar, wenn sie in

561 Vgl. Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 46. „Endlich der Schizo, der stets taumelnd, strauchelnd, unaufhörlich wandernd, sich verirrend immer tiefer in die Deterritorialisierung, auf seinem organlosen Körper in die unendliche Dekomposition des Sozios sich versenkt: vielleicht wird diese ihm eigentümliche Weise, das Umherschweifen des Schizo, ihn die Erde wiederfinden lassen. [...] Er bringt alle Codes durcheinander, trägt die decodierten Wunschströme. Das Reale fließt. Die zwei Aspekte des *Prozesses* vereinigen sich: der metaphysische Prozeß, der uns mit dem 'Dämonischen' in der Natur oder dem innersten der Erde verbindet, der historische Prozess der gesellschaftlichen Produktion, der die Wunschmaschine gegenüber der deterritorialisierten Gesellschaftsmaschine wieder autonom werden werden läßt. Die Schizophrenie ist so die Wunschproduktion als Grenze der gesellschaftlichen Produktion. [...] Und wenn die materialistische Psychiatrie sich durch die Einführung der Produktion in den Wunsch definiert, kann sie nicht umhin, das Problem der endgültigen Beziehung zwischen der analytischen Maschine, der revolutionären Maschine und den Wunschmaschinen in eschatologischen Begriffen zu stellen.“

562 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 44f.

historischer, genauer genealogischer Perspektive betrachtet werden und so entwickeln auch Deleuze und Guattari im *Anti-Ödipus* eine Differenzierung unterschiedlicher historischer Formationen.

Eine erste, die *Territorialmaschine*, ist das Zuhause der *Wilden*:

„Die ursprüngliche, wilde Einheit von Wunsch und Produktion bildet die Erde. Denn sie ist nicht nur der vielfältig gegliederte Gegenstand der Arbeit, sondern auch die einzige unteilbare Entität, der volle Körper, der sich auf die Produktivkräfte niederläßt und diese sich als natürliche oder göttliche Voraussetzung aneignet. Sie [die Erde] bildet die Oberfläche, auf der der gesamte Prozeß sich einschreibt, die Arbeitsgegenstände, - mittel und -kräfte sich aufzeichnen [...]. [...] Folglich bildet die *Territorialmaschine* die primäre Form des Sozios, die ursprüngliche, primitive Einschreibungsmaschine, die 'Megamaschine', die ein gesellschaftliches Feld abdeckt.“⁵⁶³

Zu dieser Zeit sind Mensch und Erde folglich noch aufeinander verwiesen und ein primäres Anliegen der sich formierenden Gesellschaften besteht darin, erste Codierungen durchzuführen. Durch Aufzeichnung auf den Körper wird der Mensch differenzierbar⁵⁶⁴ und um differenzierte, jedoch – durch die weiterhin bestehende Verbindung zur Erde als vollem organlosen Körper – stets bewegliche Verbindungen zwischen den so entstandenen Gruppen zu ermöglichen, finden Tausch, Heirat und Filiation statt⁵⁶⁵. Diese Gesellschaftsstruktur wird sodann von einer neuen abgelöst, der *despotischen Maschine*, welche die *Barbaren* beherbergt:

„Die immanente Einheit der Erde als unbeweglicher Motor wird von einer ganz andersartigen transzenten Einheit verdrängt: der Einheit des Staates. Nicht mehr voller Körper der Erde, ist dieser voller Körper des Despoten, des Ungezeugten, geworden, der nun für die Fruchtbarkeit des Bodens, den Regen des Himmels ebenso Sorge trägt wie für die allseitige Aneignung der Produktivkräfte. Folglich bildet der wilde primitive Sozios die einzige Territorialmaschine im strikten Sinne des Wortes. Und die Funktionsleistung einer solchen Maschine besteht darin: bevor ein Staat existiert, die *Heiratsverbindungen und Filiationen zu deklinieren*, auf dem Körper der

⁵⁶³ Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 179

⁵⁶⁴ Vgl. Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 183. „Die primitive Territorialmaschine codiert die Ströme, besetzt die Organe, kennzeichnet die Körper. Inwieweit zirkuliert und getauscht wird, bleibt zweitrangig gegenüber der Aufgabe, die alle anderen umfaßt: die Körper, die solche der Erde sind, zu kennzeichnen [...]: zu tätowieren, einzuschneiden, abzutrennen, zu skarifizieren, zu verstümmeln, zu umzingeln, einzuweihen.“

⁵⁶⁵ Vgl. Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 193. „Kurz, die der Heiratsverbindung folgenden Abtrennungen der signifikanten Kette schaffen auf der Ebene der Ströme einen Mehrwert an Code, woraus sich für die Filialisationslinien Statusunterschiede ergeben (beispielsweise der höhere oder niedere Rang des Gebers und des Nehmers von Frauen). Der Mehrwert an Code bewirkt jene vielfältigen Operationen der primitiven Territorialmaschine: Abtrennungen von Kettensegmenten, Organisation der Stromentnahmen, Distribution der einem jeden zukommenden Teile. [...] Nennt man [...] Geschichte die dynamische und offene Wirklichkeit der Gesellschaften, im Zustand funktionalen Ungleichgewichts oder schwankenden Gleichgewichts, instabil aber stets kompensiert, der nicht nur institutionellen Konflikte, sondern auch solche mit Wandlungspotential, mit Revolten, Brüchen und Spaltungen umfaßt, so stehen die primitiven Gesellschaften mitten in der Geschichte [...].“ Diese Dynamik scheint noch vergleichbar mit dem Schizo und seinen (Wunsch-)Aktualisierungen auf der glatten Oberfläche des vollen organlosen Körpers.

Erde Abstammungslinien zu deklinieren.“⁵⁶⁶

Vereinfacht gesagt siedelt sich die Territorialmaschine noch auf dem vollen Körper der Erde an, weshalb die auf ihr angesiedelten Organe, Aufzeichnungen und Konnexionen zumindest im wesentlichen stets beweglich bleiben und weitestgehend lateral verlaufen. Die despotische Maschine hingegen ist zentralistisch organisiert, pyramidal und sie ist angetreten um die Strukturen die sie erschafft auch auf Dauer zu stellen. Wesentlich für beide jedoch ist, dass die decodierten Ströme – deren unvorhersehbares und chaotisches Rauschen, die Unberechenbarkeit der Erde – aufgrund der mit ihnen verbundenen Angst⁵⁶⁷ codiert werden müssen, Sinn und Bedeutung erlangen sollen, wobei dieser Prozess sich zunächst als selbst noch durchaus flüssig und dann zunehmend aushärtend beschreiben lässt. Zudem ist auch für die despotische Maschine nicht einmal der Despot zentral, sondern vielmehr die von ihm zum Stillstand gebrachte und hierarchisierte Gesellschaftsordnung⁵⁶⁸. Die Strukturen verhärten und werden hierarchisiert, während der volle Körper der Erde durch den künstlichen Körper des Despoten, den Staat⁵⁶⁹ ersetzt wird. Andererseits konserviert und übercodiert dieser Staat auch Teile der territorialen Maschine⁵⁷⁰. Ein weiterer Schritt wird dann in die historische Formation des Kapitalismus führen, zu den *Zivilisierten* und zur *kapitalistischen Maschine*, die sich zunächst durch folgende Struktur auszeichnet:

„Die Gesellschaftsmaschine (Sozius) kann sein: der Körper der *Erde*, der Körper des *Despoten*, der Körper des *Geldes*. Sie stellt niemals eine Projektion des organlosen Körpers dar. Vielmehr ist dieser der äußerste Rest eines deterritorialiserten Sozius. Immer schon bestand die Aufgabe des Sozius darin, die Wunschströme zu codieren, sie einzuschreiben und aufzuzeichnen, dafür zu sorgen, daß kein Strom fließt, der nicht gestempelt, kanalisiert, reguliert ist. Als die primitive Territorialmaschine diese Leistung nicht mehr angemessen erbringen konnte, hat die despotische Maschine eine Art Übercodierung (surcodage) eingeführt. Allein die auf den Trümmern eines mehr

566 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 185

567 Vgl. Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 225

568 Vgl. Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 250. „Grundlegend gewandelt hat sich die Gesellschaftsmaschine: statt der territorialen die 'Megamaschine' des Staates, funktionale Pyramide mit dem Despoten an der Spitze, stillstehender Motor, der bürokratische Apparat als Seitenfläche und Transmissionsorgan, die Dorfbewohner als Arbeitsteile an der Basis. Die Bestände werden akkumuliert, die Schuldblöcke werden in Form des Tributs unendliche Verhältnisse.“

569 Vgl. Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 252. „Die Pseudo-Territorialität ist das Produkt einer wirksamen Deterritorialisierung, die die Zeichen der Erde durch abstrakte Zeichen ersetzt und das Land zum Besitzobjekt des Staates oder seiner reichsten Diener und Funktionäre degradiert [...]“

570 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 256. „Der despotischen Staat, wie er am reinsten in der sogenannten asiatischen Produktionsweise hervortritt, weist zwei miteinander verbundene Aspekte auf: zum einen ersetzt er die territoriale Maschine, bildet einen neuen deterritorialiserten vollen Körper; andererseits erhält er die alten Territorialitäten, integriert sie als Produktionsteile oder -organe in die neue Maschine. Seine Perfektion liegt infolgedessen darin, daß er auf der Grundlage verstreuter Dorfgemeinschaften funktioniert, die vom Gesichtspunkt der Produktion aus autonom, semi-autonomen vorherbestehenden Maschinen gleichen; unter demselben Gesichtspunkt reagiert er wiederum auf sie, indem er die Bedingungen der großen allgemeinen Arbeiten schafft, die die Macht der distinkten Gemeinschaft übersteigt.“

oder weniger weit zurückliegenden despotischen Staates sich etablierende *kapitalistische Maschinen* findet sich in einer vollkommen veränderten Lage wieder: der Decodierung und Deterritorialisierung der Ströme.[...] Tatsächlich entsteht er [der Kapitalismus] aus dem Zusammentreffen zweier Arten von Strömen: den decodierten Produktionsströmen in Form des Geld-Kapitals und den decodierten Arbeitsströmen in Form des 'freien Arbeiters'.⁵⁷¹

Fortan hat das decodierte Geld-Kapital – „Decodierung der Produktionsmittel durch Bildung des Industriekapitals“⁵⁷² – die Möglichkeit den decodierten Arbeitsstrom – „Decodierung des Arbeiters zugunsten der Arbeit“⁵⁷³ – in Anspruch zu nehmen, wobei das Kapital – das nach Marx einen spiralenförmigen Zirkel beschreibt, also stets zur Reinvestition genutzt wird, während der Arbeiter, über den Umweg der Ware den Mehrwert produziert – in diesen Prozess zum Selbstzweck⁵⁷⁴ wird: „Erst dann aber beginnt der Kapitalismus, wird die kapitalistische Maschine errichtet, wenn sich das Kapital unmittelbar die Produktion aneignet [...]“.⁵⁷⁵ Was folgt ist ein „Produzieren um des Produzierens willen“⁵⁷⁶ und eine Dynamik die sich „am Kapital als neuem deterritorialisierten Körper festmacht, dem wahren Verbraucher“⁵⁷⁷. Produziert wird folglich nicht einmal um Luxus und Konsum abzuschöpfen und so dient das Kapital schlicht der Steigerung des Kapitals und ein jeder dieser Logik:

„Nicht daß der Mensch Sklave der technischen Maschine sei; er ist Sklave der Gesellschaftsmaschine, der Bourgeois zeugt davon, wenn er den Mehrwert zu Zwecken absorbiert, die absolut nichts mehr mit seinem eigenen Genuß zu tun haben: mehr Sklave als der letzte aller Sklaven, erster Diner der gierigen Maschine, Reproduktionsvieh des Kapitals, Verinnerlichung der unendlichen Schuld. Auch ich bin Sklave, werden die neuen Worte des Herrn sein.“⁵⁷⁸

Dieser Logik folgend kann von Kapitalismus und Kapital schließlich im eigentlichen Sinne gesprochen werden „sobald das Geld Geld erzeugt oder der Wert einen Mehrwert“⁵⁷⁹. Das Kapital selbst ist so imstande den Mehrwert gleichermaßen zu produzieren und zu absorbieren und eigentlich müsste es auf diese Weise seinen eigenen Untergang heraufbeschwören, ganz so wie der organlose Körper mit dem Todestrieb und schließlich mit dem Tod einhergeht, da alles zur unproduktiven Abstraktion verkommt, glatte Oberfläche wird und schließlich im Leerlauf endet.

571 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 44

572 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 289

573 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 289

574 Vgl. Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 320. Marx zitierend heißt es dazu: „[I]n der Formel G-W-G (Geld – Ware – Geld) ist 'die Zirkulation des Geldes als Kapital ... dagegen Selbstzweck, denn die Verwendung des Wertes existiert nur innerhalb dieser stets erneuerten Bewegung. Die Bewegung des Kapitals ist daher maßlos.“

575 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 290

576 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 288

577 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 288

578 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 327

579 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 292

Jedoch ist dem Kapitalismus noch ein weiteres Prinzip immanent:

„Warum errichtet sie [die kapitalistische Produktion] gegenüber dem, was doch ihre eigene Realität ausmacht, den decodierten Strömen, eine gigantische Maschine aus Repression und Verdrängung? Weil der Kapitalismus, wie wir gesehen haben, wohl die Grenze einer jeden Gesellschaft ist, insofern er die Ströme decodiert, die die anderen Gesellschaftsformationen codierten und übercodierten. [...] Man kann demnach sagen, daß die Schizophrenie die *äußere* Grenze des Kapitalismus ist oder den Endpunkt seiner innersten Tendenz darstellt, der Kapitalismus aber nur unter den Bedingungen funktioniert, daß er diese Tendenz hemmt oder diese Grenze zurückversetzt oder verschiebt und sie durch seine eigenen relativen, immanenten Grenzen ersetzt, die er fortschreitend auf erweiterter Stufenleiter reproduziert. Was er mit der einen Hand decodiert, axiomatisiert er mit der anderen.“⁵⁸⁰

Und hier geht die Geschichte sozusagen von vorne los, denn die Schizophrenie ist nur die äußere Grenze des Kapitalismus, dessen An-sich und unerreichbares Außen und mittels der Dynamik der De- und Reterritorialisierung wird diese Grenze keinesfalls überschritten, sondern stets nur verschoben. Der Kapitalismus, von dem eigentlich gesagt werden müsste, dass er alle Strukturen auflöst, tendiert in diesem Sinne dazu, bereits verabschiedete Strukturen (beispielsweise Regionalismus oder Nationalismus) in noch ungeahnter Steigerung und Totalität wiederkehren zu lassen (Faschismus)⁵⁸¹. Und dieses permanente ineinander umschlagen von Formlosigkeit in eigentlich bereits verabschiedete Formen und zugleich deren Totalisierung ist also nach Deleuze und Guattari der Prozess der der heutigen Gesellschaftsordnung zu Grunde liegt:

„Die zivilisierten modernen Staaten definieren sich durch Prozesse der Decodierung und Deterritorialisierung. *Doch was sie auf der einen Seite deterritorialisieren, reterritorialisieren sie auf der anderen.* [...] Letztlich ist es unmöglich, Deterritorialisierung und Reterritorialisierung zu unterscheiden, da sie sich wechselseitig enthalten oder die beiden Seiten ein und desselben Prozesses sind.“⁵⁸²

Und auch die despotische Maschine, der despotische Signifikant der alles zentralistisch zu strukturieren und mit Bedeutung aufzuladen vermag, wird nun wieder zu neuem Leben erweckt:

„Kapitalismus und Sozialismus sind gleichsam hin und her gerissen zwischen dem despotischen Signifikanten, den sie anbeten, und der schizophrenen Figur, die sie mit sich reißt. [...] Zum anderen aber hat immer nur ein Staat existiert, der Urstaat, die asiatische despotische Formation, die auch heute noch fortbesteht, da [...] selbst noch die moderne gesellschaftliche Axiomatik nicht funktionieren kann, ohne sie als einen ihrer Pole [...] wieder auferstehen zu lassen. Demokratie,

580 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 316

581 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 332

582 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 332

Faschismus oder Sozialismus, wer wäre vom Urstaat als unvergleichlichem Vorbild nicht heimgesucht worden.“⁵⁸³

Eigentlich tendiert also der Kapitalismus in Form des Kapitals dazu, seine Zerstörung zu produzieren⁵⁸⁴, da er sich in der Produktion von Produktion, dem Kapital als Selbstzweck, seiner Schizophrenie verliert. Auf der anderen Seite jedoch greifen unerwartete Strukturen, die Einschreibung regionaler Identitäten und der weiterhin nach Allmacht strebende Ur-Staat, die diese Tendenz zu verhindern wissen. Der abstrakten Logik der Ökonomie, welche hier auch die Politik zu dominieren scheint, stellt sich so eine Praxis in den Weg, welche die Revolution, in diesem Fall die Verabschiedung des Kapitalismus, durch die Revolte ersetzt, welche in diesem Fall Territorialität und Despotie in Form von Nationalismus und Faschismus wiederbelebt. Wobei diese Prozesse nach Deleuze und Guattari zuletzt kaum mehr zu unterscheiden sind, zwei Seiten derselben Medaille und so wird die Revolution stets zur Revolte, stets recodiert und reterritorialisert sie das Neue mittels der Vergangenheit und die Geschichte vermag dem *circulus vitiosus* hegelscher Manier kaum mehr zu entkommen. Selbst der Schizo als absolutes Außen, der das sozusagen das Innerste des Kapitalismus bildet, bleibt funktionell und nur die Krönung dieser Paradoxie, welche die Ununterscheidbarkeit von Kapitalist und Proletarier längst vorführt, denn kapitalistischer als jeder Kapitalist und proletarischer als jeder Proletarier sind sie beide sklavischer denn alle Unterdrückten zuvor. Die in dieser Dynamik immer schon zum scheitern verurteilte Revolution führt also zu einer Form der Revolte, die stets nur das Gegenteil des Neuen in Aussicht stellt und so die allumfassende und fortschreitende Strukturierung und Regulierung vorantreibt. Jeder Riss, jeder Bruch, den der Schizo der Struktur zuzufügen vermag, treibt vielleicht deren Grenzen voran, doch schließlich sind das Gerüst der Knochen und die vernarbte Haut nur widerstandsfähiger denn zuvor, die Struktur als untoter Vampir⁵⁸⁵.

Die Genealogie der Schizo-Analyse entdeckt also das „Neue“, jedoch entdeckt sie bei genauerem hinsehen nur altbekanntes in neuen Gewändern, die territoriale Maschine aktualisiert sich in einem alles Vergangene übertreffenden Nationalismus und der neue Despot strebt nach Weltherrschaft. Nicht anders als die Macht Foucaults zeigt sich auch in der Verbindung von Schizophrenie und Kapitalismus ein Drang zur Totalisierung und das unerreichbare Außen lässt alles innerhalb der

583 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 336

584 Vgl. Krause, Rölli, *Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Felix Guattari*, S. 72. „Gemeint ist der tendenzielle Fall der Profitrate, aus dem Deleuze und Guattari den Zwang zur immer neuen Reterritorialisierung des Kapitals ableiten.“

585 Vgl. Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 347. „[D]er Haß gegen das Leben, gegen alles was frei ist, läuft und fließt, der Kuß des Vampirs: Schämst du dich nicht, glücklich zu sein? Nimm mich zum Vorbild, ich werde dich nicht eher loslassen, bis auch du deine Schulderklärung abgibst; o widerliche, ansteckende Krankheit der Depressiven; die Neurose als einzige Krankheit, darin beruhend, alle anderen Krank zu machen, [...] die dem Ressentiment verliehene doppelte Richtung, Rückwendung auf sich selbst und Projektion auf die Anderen [...]“

Revolte verenden, Ressentiment und reaktionäres Handeln prägen die Geschichte. Marc Röllli verweist in diesem Zusammenhang auf die Anleihen die Deleuze und Guattari bei Nietzsche machen, wenn sie den Willen zur Macht – in diesem Fall den Schizo – als authentisches und selbstmächtiges Verhalten einer Kultur gegenüberstellen, welche sich dem Ressentiment, dem schlechten Gewissen und der Gesetzestreue und Herrschaft der Schwachen verdankt:

„Aus historischer Sicht hat sich demnach eine Kultur des Ressentiments etabliert, die in der Dialektik ihren zugespitzten ideologische Ausdruck findet. Deleuze macht sich ein gebrochenes Kulturverständnis zu eigen, indem er der von Nietzsche gewiesenen Idee einer 'Selbstaufhebung der Kultur' folgt.“⁵⁸⁶

Die Revolte, entgegen der durch Dionysos stets in Aufhebung und Vollendung begriffenen Geschichte, zeichnet die Herrschaft der reaktionären Kräfte, die Welt vor dem Übermenschen und nicht anders als mit der Macht Foucaults steht es mit Ödipus und dem Kapitalismus: Stets waltet eine Dialektik innerhalb der Geschichte, das schlechte Gewissen der Hörigen und die Fremdbestimmung durch das Gesetz, die subtilen Spiralen der Macht und die darin inbegriffenen, ohne ihr Wissen von Ressentiment getriebenen Subjekte, sowie der Kapitalismus, der die Wiedergeburt archaischer Strukturen feiert. *Auf die – theoretische – Geschichte wie sie Dionysos schreibt, in Form der stets gegenwärtigen Hoffnung auf Revolution, Bruch und Außen und die Verabschiedung Apollons, folgt die Geschichte des Ressentiments, der Subtilität der Macht und des Kapitalismus und der Prozesse der Reterritorialisierung. Hier tritt Apollon als absoluter Herrscher auf, im Gewand der dialektischen Totalisierung und dem circulus vitiosus der Revolte, die es geschafft hat Dionysos zu zähmen indem sie seine Bedrohung in ihr Innerstes zu integrieren vermag.* Und mittels dieser Struktur kann sich dann auch Ödipus endlich als uneingeschränkter Herrscher etablieren:

„Im Anfangskomplex gibt es den Unternehmer, den Chef, den Pfarrer, den Polizisten, den Soldaten, den Arbeiter, gibt es alle möglichen Maschinen und Territorialitäten, alle Bilder unserer Gesellschaft – im Endkomplex gibt es letztlich nur noch Papa-Mama-Ich, das auf den Papa übergegangene despotische Zeichen, die von Mama übernommene residuale Territorialität, und das abgespaltene, abgeschnittene, kastrierte Ich. [...] Endlich Ödipus ... [...] Überdies eröffnet sie die universale Geschichte. [...] Ödipus ist diese verschobene oder verinnerlichte Grenze, der Wunsch läßt sich darin fangen. Das ödipale Dreieck ist jene intime und private Territorialität, die zu allen Anstrengungen der gesellschaftlichen Reterritorialisierung des Kapitalismus paßt.“⁵⁸⁷

Jedoch die Frage bleibt, warum begehrt der Mensch Ödipus und diese Form der Repression. Und

586 Röllli Marc, *Gilles Deleuze. Kultur und Gegenkultur*, in: Stephan Moebius, Dirk Quadflieg [Hrsg.], *Kultur. Theorien der Gegenwart*, S. 40

587 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 342f.

auch hier lässt sich schließlich abermals schlicht auf Dionysos verweisen, die Ekstase der decodierten Ströme, die haltlosen Wunschmaschinen auf dem organlosen glatten Körper, den Tod, das Fehlen jedweder Struktur und die damit verbundene Angst:

„Von absoluter Grenze wird immer dann gesprochen, wenn die Schizoströme die Mauer passieren, alle Codes durcheinanderwirbeln und den Sozios deterritorialisieren: der organlose Körper ist deterritorialisierter Sozios, die Wüste, wohin die decodierten Wunschströme fließen, Ende der Welt, Apokalypse.“⁵⁸⁸

Demgegenüber ist Ödipus das apollinische des Theaters, ein simples Dreieck innerhalb dessen dem Ich halt gewährt wird, wenn auch um seiner Begrenzung willen. Die Angst vor dem Undifferenzierten, die letztlich jedoch bereits ein Nebenprodukt der Totalisierung dieser Struktur ist, treibt diesen Prozess voran. Entsprechend bietet der *Anti-Ödipus* eigentlich auch nur einen Ausweg aus der Tragödie, eine Flucht in das jenseits der Triangulation. Der Tod des Vaters, verstanden als despotischer Signifikant, als allumfassende und pyramidale Strukturierung, soll nicht gefürchtet, sondern gewünscht werden, eine Identifikation und damit einhergehend eine Persönlichkeit die sich dem Mangel und der Angst verdankt soll gar nicht erst entstehen. Für das Begehren der Mutter, die Angst vor dem Inzest, also vor einem von allen Schranken und Gesetzen entbundenen Begehren, das gesellschaftliche Strukturierung und die Kanalisierung libidonöser Energien verhindert und das nun als materialistisch inspirierter Wunsch und Delirium auftritt, gilt dasselbe⁵⁸⁹. Vereinfacht gesagt würde der Schizo jenseits von Ödipus den Vater – und gleichwohl sich selbst – schlicht als Ereignis erleben und das Begehren würde ebenfalls nicht an der Mutter kleben, denn die Wunschmaschinen vermögen aus jeder Kopplung gleichermaßen Lust zu schöpfen, das ganze Gewimmel der Erde und noch das Universum inbegriffen. Das dabei in Erscheinung tretende Ich ist entsprechend auch kein Ich mehr, kein Phallus der Kastration, Begehren als Mangel und Totalität, sondern Schizo, Delirium und undifferenzierte sowie sprunghafte Einheit mit allem was sich auf dem vollen organlosen Körper ereignet und Sehnsucht nach diesem selbst:

„[E]s [gilt] von Freud zu sagen: seine Größe beruht darin, das Wesen und die Natur des Wunsches nicht mehr in bezug auf Objekte, Ziele oder selbst Quellen (Territorien) bestimmt zu haben, sondern als abstraktes subjektives Wesen, Libido oder Sexualität. Nur bezieht er dieses Wesen noch einmal auf die Familie als letzte Territorialität des Privatmenschen [...]. Statt reißender decodierte Ströme – die in das Bett von Mama recodierten seichten Wässerlein. Die Innerlichkeit statt einer neuen Beziehung zum Außen. Stets ist es wieder die Rede des schlechten Gewissens und des

588 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 225

589 Vgl. Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 402. „Man erzählt uns das Ödipus unabdingbar sei, Quelle jeder möglichen Differenzierung, und uns vor dem schrecklichen Schicksal der undifferenzierten Mutter rette.“

Schuldgefühls, die sich vermittelt der Psychoanalyse erhebt und darin ihre Nahrung findet (was gewöhnlich 'heilen' genannt wird).“⁵⁹⁰

Wenn Ödipus also nicht gegen-besetzt, sondern schlicht vergessen wird, scheint dies, eine neue Beziehung zum Außen, die antizipierte Konsequenz zu sein und mit ihr einhergehen soll entsprechend ein neues Denken in Erscheinung treten⁵⁹¹. Jedoch ist auch ein potentiell neues Denken mit der immanenten Dialektik aller Strukturen von De- und Reterritorialisierung konfrontiert. Und Deleuze und Guattari ziehen daraus auch für sich selbst radikale Konsequenzen: „Daß im Rahmen der Schizo-Analyse ein politisches Programm formuliert wird, gilt ihr als ausgeschlossen.“⁵⁹² Die Geschichte, auch wenn sie bisher das Gegenteil beweist, sollte also wohl weiterhin eine der Brüche und Blitze sein, und der Schizo, auch wenn er sich nicht direkt dazu äußert, kann wohl durchweg als Anarchist verstanden werden, denn jenseits der Programme hat er schlicht die Freiheit zum Ziel erklärt, den dionysische Wunsch der Wunschmaschinen und die Produktion von Produktion. Und dennoch scheint diese Perspektive der Theorie vorbehalten, denn der Status-quo und die sich in ihm ausdrückende Dialektik der – universalen – Geschichte sprechen eine andere Sprache, egal ob es sich nun um das Subjekt des Kapitalismus oder Sozialismus handelt:

„Eine revolutionäre vorbewußte Besetzung erstreckt sich auf neue Ziele, neue gesellschaftliche Synthesen, eine neue Herrschaft. Doch kann es vorkommen, daß zumindest ein Teil der unbewußten Libido fortfährt, den alten Körper, die alte Machtform, deren Codes und Ströme zu besetzen. Dies ist um so einfacher, der Widerspruch um so besser verdeckt, als eine Kräfteverfassung über eine alte nicht obsiegt, ohne den alten vollen Körper als residuale und unterworfenen Territorialität zu bewahren oder neu zu beleben (so wie die kapitalistische Maschine den despotischen Urstaat zu neuem Leben erweckt oder die sozialistische Maschine einen monopolistischen Staats- und Marktkapitalismus konserviert).“⁵⁹³

Die Revolution verebbt folglich stets im Sog der Revolte, De- und Reterritorialisierung sind unfähig ihren Ursprung vollends abzuschütteln. Was der *Anti-Ödipus* beschreibt ist somit die Welt als

590 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 349

591 Vgl. Antonioli Manola, *Fluchtlinien des Politischen: Über mikropolitische Gefüge und das Minoritär-Werden*, in: Ralf Krause, Marc Rölli, *Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Felix Guattari*, S. 13f. „Aber war es das 'Ereignis Mai '68', das eine entscheidende Rolle für Deleuzes erneuertes Interesse an einer Analyse des sozialen Feldes, der Transformationsmöglichkeiten und schöpferischen Potentiale im Gegenwärtigen sowie an einer Kritik des Spätkapitalismus gespielt hat. Geprägt vom Mai '68 will dieses Denken keine vorgefertigten Lösungen oder ein neues politisches Programm liefern [...], sondern sucht nach Bedingungen der Genese und Produktion des Neuen in allen Lebensbereichen (politische Kämpfe, künstlerische Kreationen, Denken, Wissenschaft, individuelle Existenz, Erforschung der Dynamiken des Unbewussten und des Begehrens). [...] Die Politik gibt es folglich für Deleuze und Guattari nur, soweit sie von kreativen Werdensprozessen mitgerissen wird [...], dessen schöpferische Potentiale unvorhersehbare Transformationen erzeugen [...]“

592 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 491 und 493

593 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 449

Revolte, sogar als unhintergehbare Revolte, denn Hegel hat zumindest strukturell und historisch recht behalten und so bleibt im Schlepptau dieser Feststellung zugleich nur die Hoffnung auf die Revolution, die den Anspruch stets absolut sein zu wollen entsprechend dieser Dynamik auch kaum länger verbergen kann. Und da diese Differenz stets nur von Außen kommen kann, verlangt auch diese Struktur – vergleichbar Kuhns wissenschaftlichen Revolutionen – nach einem Sprung in die Mitte eines anderen Denkens:

„So daß der Prozeß [der Schizophrenisierung] nur in dem Maße anlaufen, sich fortsetzen und vollenden kann, als er imstande ist, eine neue Erde zu erschaffen – was sonst.“⁵⁹⁴

Der entrückte Schrei des Schizo als Aufruf zur Revolution, Dionysos und der Rausch der Freiheit als Körper des Wunsches, doch woher und wohin vermag er nicht mehr zu sagen, jenseits von Ödipus und Apollon und nicht im Schatten der Angst, so viel scheint klar, da nur dort wo die Wüste wächst sich scheinbar auch die „neue Erde“ zeigt. Und erst an dieser Stelle wird auch der *Anti-Ödipus*, der mehr zu sein beansprucht als entfesselte Lust, politisch. Dazu Krause und Rölly:

„Indem das produktive Unbewusste die gesellschaftlich verfestigten Wunschbesetzungen auflöst, um die nun deterritorialiserten Elemente wieder in seinen Produktionsprozess einzuspeisen, erzeugt es neue, problematische Sinnzusammenhänge. Sie markieren die lokalen Einschnitte, an denen das kompakte Geflecht der Gesellschaft aufgetrennt und die dadurch gewonnen Freiräume praktisch entfaltet werden müssen. Hier müsste die politische Theorie ansetzen [...]“⁵⁹⁵.

Jedoch werden die deterritorialiserten Elemente stets wieder in den bereits laufenden Prozess eingespeist und die so gewonnene Freiheit ist abermals eine der Freiräume, des praktischen Widerstands im Geflecht der Macht und Geschichte im Zeichen von Ödipus. So muss folglich selbst eine partielle und spontane Freiheit eigentlich ein Außen beschwören, wie es der organlose Körper und der auf ihm sich stets neu erfindende Schizo als non-kausales Ereignis beschwört. Und vermittelt dieser Perspektive wird schließlich auch der Marxismus verabschiedet, denn die Revolution als reine Gegen-Bewegung bleibt – vergleichbar den Stürmen im Wasserglas Foucaults – auch hier innerhalb der alten Strukturen gefangen, gleicht höchstens noch dem Löwen Nietzsches und ist somit bald gänzlich der Revolte anheim gegeben, dem Ressentiment eines Denkens, das sich nicht jenseits seiner Bedingungen anzusiedeln vermag. Dazu Krause und Rölly:

„Das Selbstverständnis, als unterdrückte Klasse gegen die kapitalistische Ausbeutung anzukämpfen, läuft demnach Gefahr, in eine bloße Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse zu münden. Denn als Gegen-Besetzung [...] bleibt das Proletariat an die innersystemische Grenze des Kapitals

594 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 410

595 Krause, Rölly, *Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Felix Guattari*, S. 77f.

gebunden.“⁵⁹⁶

Im *Anti-Ödipus* – wobei der Name entsprechend der Gefahren der Gegen-Besetzung eigentlich bereits ein Verweis auf das Dilemma des Textes ist – wird somit stets der Bruch gefordert, den auch Foucault schon als Notwendigkeit entdeckt um der hegelianischen Revolte zu entgehen; zugleich ist dieser Bruch jedoch geradezu mit der Auflösung aller Strukturen verbunden, das Außen des Schizo oder Foucaults Aufruf zu einem Denken in der Leere und mit Blick auf den Status-quo und die zuletzt sogar universale Geschichte scheint dieses Unterfangen nahezu unmöglich. Die Revolution verharret folglich im Sog der Revolte, dies zeigen Kapitalismus – der zwar das Streben nach Formlosigkeit von der Revolution und vom Schizo erbt, jedoch stets eine neue Axiomatik und eine damit einhergehende Totalisierung einführt – und Sozialismus gleichermaßen und Deleuze und Guattari fordern höchstens noch schlicht entgegen aller Wahrscheinlichkeit eine „neue Erde“, welche der Schizo zumindest antizipiert. Der *Anti-Ödipus*, der den Untertitel *Kapitalismus und Schizophrenie* trägt, ist somit getragen von der Euphorie der 68er, doch wie Guattari und Deleuze in den *Tausend Plateaus* feststellen werden, die Revolution bleibt wieder einmal aus. So zeugt bereits der *Anti-Ödipus*, der zunächst wohl als ein revolutionärer Text par excellence erscheinen mag, von einer gewissen Ernüchterung, denn geradezu nichts – das ödipal getriebene Selbst, Gesellschaft, Wirtschaft und Geschichte – scheint den Prozessen der De- und Reterritorialisierung zu entgehen und anhand der *Tausend-Plateaus* soll im Folgenden danach gefragt werden, was von dieser Dynamik außerdem erfasst wird.

2. Tausend Plateaus: Rhizomatik und die Revolte als Scheitern der Mikropolitik

Die *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II* treten die Nachfolge des *Anti-Ödipus* an, jedoch nicht ohne noch einen Blick zurück auf den ersten Band zu werfen:

„Tausend Plateaus (1980) war die Fortsetzung des *Anti-Ödipus* (1972). Aber beide Bücher hatten objektiv ganz verschiedene Schicksale. Das lag sicherlich an den Umständen: die bewegte Zeit des einen, die noch unter dem Einfluß von 68 stand, und die Zeit der seichten Flaute, der Gleichgültigkeit, in der das andere erschien. [...] Der *Anti-Ödipus* war sehr erfolgreich, aber dieser Erfolg wurde von einem noch größeren Scheitern begleitet. Der *Anti-Ödipus* wollte auf die Verwüstung hinweisen, die Ödipus, das 'Mama-Papa', in der Psychoanalyse, in der Psychiatrie und selbst in der Anti-Psychiatrie, in der Literaturkritik und im allgemeinen Bild, das man sich vom Denken macht, anrichtet. Wir haben davon geträumt, Ödipus den Garaus zu machen. Aber diese

⁵⁹⁶ Krause, Rölly, *Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Felix Guattari*, S. 75

Aufgabe war zu groß für uns.“⁵⁹⁷

Nicht anders als der Revolte, deren Struktur Deleuze und Guattari bereits im *Anti-Ödipus* aufgezeigt haben, ergeht es somit auch der Kritik an Ödipus, sie verebbt im Dreieck dessen, was sie angetreten ist zu bekämpfen. Die Revolution bleibt folglich auf der Seite des Glaubens – eine neue Erde und ein entsprechender Sprung, ermöglicht durch ein Außen – angesiedelt, während die Revolte die Herrschaft und Regierung des Gegebenen übernimmt. In dem kurzen Text *Rhizom*, der eine methodische Vorarbeit zu den *Tausend Plateaus* darstellt, wird es schlicht heißen:

„Wir sprechen nicht mehr viel von der Psychoanalyse, doch wir tun es noch, und das zuviel. Da läuft nichts mehr. Wir hatten es satt, waren aber unfähig, sofort damit Schluß zu machen. Die Psychoanalytiker und erst recht die Analysierten langweilen uns zu Tode. [...] Es ist aus, wir werden nach diesem Buch überhaupt nicht mehr über die Psychoanalyse reden. Niemand wird darunter leiden, weder sie noch wir.“⁵⁹⁸

Wie bereits Foucault, der sich nicht mehr politisch äußern will, da alles sich im dominanten Machtdiskurs verheddert und schließlich von ihm verdaut wird, wollen auch Deleuze und Guattari die Kritik an der Psychoanalyse aufgeben, die sich immer nur am Gegebenen zu entzünden vermag beziehungsweise lediglich ein absolutes Außen (den Schizo und dessen Delirium auf dem organlosen Körper) als Ausstiegsperspektive anzubieten hat, weshalb auch sie prädestiniert scheint schließlich selbst im Strom des imperial-ödipalen Diskurses zu verebben oder lautlos und von ihm ungehört zu verklingen. Entsprechend werden sie nach einer anderen Praxis und Methode Ausschau halten und diese hört zu dieser Zeit auf den Namen Rhizomatik. Das Rhizom, der Wurzelstock, als flächige Organisation mit Knollen und zahllosen Verzweigungen, soll im Gegensatz zum zentralistisch organisierten Baum eine echte Vielheit verkörpern, jenseits der Dualität des Einen und des Vielen:

„Knollen und Knötchen sind Rhizome. [...] Jeder beliebige Punkt eines Rhizoms kann und muß mit jedem anderen verbunden werden. Ganz anders dagegen der Baum oder die Wurzel, wo ein Punkt und eine Ordnung festgesetzt werden. [...] Prinzip der Vielheit: nur wenn das Viele als Substantiv, als Vielheit behandelt wird, hat es keine Beziehung mehr zum Einen als Subjekt und Objekt, als Natur und Geist, als Bild und Welt. [...] Vielheiten werden durch das Außen definiert: durch die abstrakte Linie, die Flucht- oder Deterritorialisierungslinie, auf der sie sich verändern, indem sie sich mit anderen verbinden. Der Konsistenzplan (Raster) ist das Außen aller Vielheiten. [...] Jedes Rhizom enthält Segmentierungslinien, nach denen es geschichtet ist [...]; aber auch Deterritorialisierungslinien, auf denen es unaufhaltsam flieht. [...] [M]an riskiert aber immer, auch

597 Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, S. I

598 Deleuze, Guattari, *Rhizom*, S. 5

hier auf Organisationen zu stoßen, die das Ganze erneut schichten, auf Formationen, die die Macht einem Signifikanten zurückgeben und auf Zuordnungen, die ein Subjekt wiederherstellen – alles was man will, vom Wiederaufleben des Ödipus bis zu faschistischen Verhärtungen.⁵⁹⁹

Weiterhin gegen ein lineares und kausales Denken gerichtet ist diese Form der Struktur und was zunächst der Schizo als Widersacher von Ödipus ist, kehrt nun als Deterritorialisierungslinie (Fluchtlinie) wieder, die jedoch selbst Teil eines Rhizoms ist, also vielleicht zwar selbst noch den Anspruch erheben kann einer *creatio ex nihilo* zu entspringen⁶⁰⁰, jedoch dadurch keinesfalls davor geschützt ist sich am Status-quo und der in ihm konservierten Vergangenheit zu reterritorialisieren⁶⁰¹. Jedoch wird auch im Zuge der Rhizomatik weiterhin auf die Notwendigkeit eines Außen – der „Ort“ an dem sich die Revolution entzündet, die sich dem Nichts verdankende Fluchtlinie – verwiesen und dieses ist nicht nur Bruch mit dem Gegebenen, sondern eine Kopräsenz zur zumindest an-sich flachen und lateralen Ordnung der Vielheiten, zum Wurzelstock. Ein weiterer Schritt besteht also darin, die weiterhin mitgedachte Revolution der Fluchtlinien, das absolute des Ereignisses, mit dem Gegebenen zu versöhnen, jedoch ohne damit Hegel und der Revolte das Schlachtfeld kampflos zu hinterlassen:

„Es ist Sache des Lesers, über korrigierende Denkweisen zu verfügen, um die Dualismen auszulöschen, die wir im übrigen nicht setzen wollten, durch die wir lediglich hindurchgehen. Es liegt beim Leser, zu der magischen Formel zu gelangen, die wir alle suchen: PLURALISMUS = MONISMUS, und dabei durch alle Dualismen hindurchzugehen; sie sind der Feind, der absolut notwendig ist, das Mobiliar, das wir pausenlos verschieben.“⁶⁰²

Somit findet auch die Idee der Univozität – Virtualität des organlosen Körpers und Aktualität der Differenz bis hin zum verhärten in der Dualität – hier noch ihren Ausdruck, als Vernetzung des Wurzelstocks, der sowohl das Unvorhersehbare, die Freiheit in Form der Fluchtlinie beinhaltet, als auch die allumfassenden wenngleich dezentrierten Konnexionen des Geflechts, die nun in Begriffen der Vielheit – jenseits der Dualität des Einen und Vielen – gedacht werden sollen⁶⁰³.

599 Deleuze, Guattari, *Rhizom*, S. 11, 13, 14, 15 und 16

600 Vgl. Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, S. 313. „Warum ist die Fluchtlinie ein Krieg, bei dem die Gefahr besteht, daß man aus ihm geschlagen und zerstört zurückkehrt, nachdem man so viel wie möglich zerstört hat? Genau darin liegt die [...] Gefahr: wenn die Fluchtlinie die Mauer durchbricht, aus schwarzen Löchern herauskommt und sich dann [...] in Zerstörung verwandelt, in schlichte und einfache Vernichtung, in eine Lust am Vernichten.“

601 Vgl. Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, S. 367f. „So arbeitet der Organisationsplan ständig auf der Konsistenzebene, indem er immer wieder versucht, die Fluchtlinien zu verstopfen, die Deterritorialisierungsbewegung zu stoppen oder zu unterbrechen, sie zu erschweren, sie zu restratifizieren, sowie Formen und Subjekte in der Tiefe zu rekonstruieren.“

602 Deleuze, Guattari, *Rhizom*, S. 33f.

603 Vgl. Böhlinger Hannes, *Fehlendes Volk. Über den Begriff des Ritornells in 'Tausend Plateaus und Was ist Philosophie?'*, in: Peter Gente, Peter Weibel [Hrsg.], *Deleuze und die Künste*, S. 164. Deleuze und Guattari in der Perspektive des Neuplatonismus interpretierend schreibt Böhlinger: „Die Vielheit der sichtbaren Dinge und der Begriffe fließen aus dem Einen wie aus einer unerschöpflichen Quelle. Wie aus religiöser Furcht vor diesem Einen,

Und hier lassen sich dann auch die *Tausend-Plateaus* anschließen, als eine Form der Schizo-Analyse die mittels der Rhizomatik ihrem psychoanalytischen Gewand zu entchlüpfen bestrebt ist: „In der Psychoanalyse wie in ihrem Gegenstand gibt es immer einen General, einen Chef (General Freud). Die Schizoanalyse dagegen, die das Unbewußte wie ein azentrisches System behandelt, wie ein maschinelles Netz endlicher Automaten (Rhizom), gelangt zu einem ganz anderen Status des Unbewußten. [...] Für Aussagen und Begierden geht es nie darum, das Unbewußte einem Baumschema entsprechend zu reduzieren, zu interpretieren oder signifikant zu machen. Es geht darum, das Unbewußte zu produzieren, und mit ihm neue Aussagen, andere Begierden: das Rhizom ist die Produktion des Unbewußten selbst.“⁶⁰⁴

Die Rhizomatik verweist also weiterhin auf die Strukturen die bereits im *Anti-Ödipus* maßgeblich sind und diese gleichermaßen azentrische wie im Verlauf auch – entsprechend der Fluchtlinie unvoreingenommen – produktive Analyse soll nun sozusagen das Unbewusste einer Struktur so weit als möglich zum Vorschein bringen, den Konsistenzplan – welcher dem vollen organlosen Körper und dessen Drang zum absolut organlosen Körper strukturell identisch ist⁶⁰⁵ – der stets mit dem Außen in Beziehung steht. Ein solcher Konsistenzplan ist somit Ausdruck der flachen und disziplinübergreifenden Vielheit eines Themas welche je ein Plateau bildet und sich zugleich – dem theoretischen Anspruch nach non-kausal – mit anderen Plateaus vernetzt: „Ein Plateau ist immer Mitte, hat weder Anfang noch Ende. Ein Rhizom besteht aus Plateaus.“⁶⁰⁶

Jedoch, wie Deleuze und Guattari abermals anhand des Kapitalismus und seiner Struktur – schizoider Todestrieb und reaktionäres aufschieben der Grenze – zeigen, sind auch das Rhizom und die so verstandenen Plateaus nicht vor dem Umschlag in die Revolte gefeit. Auf die Frage, wo man am Ende der Analyse ankommt, ist die Antwort entsprechend ernüchternd:

„In einer Sackgasse. Um so besser. Wenn es um den Beweis dafür geht, daß auch Rhizome ihren eigenen Despotismus, ihre eigene Hierarchie haben, die natürlich noch härter sind, auch gut, denn

aus Sorge, es zu verdinglichen, zu territorialisieren, in seiner Fülle zu reduzieren, reden Deleuze und Guattari nur von Vielheiten.“

604 Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, S. 31

605 Vgl. Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, S. 219. „Ein ständiger und gewaltsamer Kampf zwischen der Konsistenzebene, die den oK [organlosen Körper] befreit und alle Schichten durchläuft und auflöst, und den Oberflächen der Stratifizierung, die ihn blockieren und zurückdrängen. Betrachten wir jene drei großen Schichten, die uns betreffen, das heißt diejenigen, die uns am direktesten binden, den Organismus, die Signifikanz und die Subjektivierung. [...] Du wirst organisiert, du wirst zum Organismus, du mußt deinen Körper gliedern – sonst bist du nur entartet. Du wirst Signifikant und Signifikat, Interpret und Interpretierter – sonst bist du nur ein armer Irrer. Du wirst Subjekt und als solches fixiert, Äußerungssubjekt das auf ein Aussagensubjekt reduziert wird – sonst bist du nur ein Penner. Der oK setzt dem Komplex der Schichten die Desartikulation [...] als Eigenschaft der Konsistenzebene entgegen, das Experimentieren als Vorgehensweise auf dieser Ebene (keinen Signifikanten, niemals interpretieren!), das Nomadentum als Bewegung (bewegt euch, selbst auf der Stelle, hört nicht auf euch zu bewegen, Reisen an Ort und Stelle, Entsubjektivierung).“ Und weiter: „Es wird langsam klar, daß der oK keineswegs das Gegenteil der Organe ist. Die Organe sind nicht seine Feinde. Der Feind ist der Organismus.“ (Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 218)

606 Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, S. 37

es gibt keinen Dualismus, keinen ontologischen Dualismus von hier und dort, keinen axiologischen Dualismus von Gut und Böse [...]. Es gibt baumartige Verknotungen in Rhizomen und rhizomatische Triebe in Wurzeln.“⁶⁰⁷

Auch hier zeigt sich, dass die Revolte (hier als ein Verebben der Fluchtlinie in der kausalen oder dialektischen Ordnung des Gegebenen und seiner eventuellen Teleologie) stets lauert und doch ist im Sinne einer reinen Vielheit die bejaht werden soll und welche durch ihren Bezug zum Außen weiterhin auf die Univozität verweist, auch eine gewisse Ununterscheidbarkeit von Revolution und Revolte impliziert, wodurch zumindest eine Affirmation ihrer *Dynamik* abgeleitet werden soll. Alle Strukturen kehren in diesem Prozess folglich wieder, im Kleinen wie im Großen und die Revolution vermag die Revolte stets herauszufordern um schließlich eine Ebene der Koexistenz zu erreichen:

„Kurz gesagt, alles ist politisch, und jede Politik ist zugleich *Makropolitik* und *Mikropolitik*. [...] Es genügt nicht, die Bürokratie durch eine harte Segmentarität zu definieren, mit der Abgeschlossenheit von aneinander gereihten Büros, einem Bürochef in jedem Segment und der entsprechenden Zentralisierung am Flurende oder an der Spitze des Hochhauses. Denn gleichzeitig gibt es [...] einen permanenten Erfindungsreichtum oder eine durchgängige Kreativität [...]: ein weiteres Regime, daß mit der Trennung und der Totalisierung von harten Segmenten koexistiert.“⁶⁰⁸

Hier zeigt sich ein Pluralismus, der Widerstandsherde im Geflecht auszumachen vermag und so dem gesamten System eine gewisse Beweglichkeit bescheinigt. Andererseits vermag die Revolte auch die Revolution zu ersticken und ein Beispiel dafür finden Deleuze und Guattari weiterhin in der „Verblendung“ durch den vorherrschenden Diskurs:

„Es ist allzu leicht, auf molarer Ebene ein Antifaschist zu sein, ohne den Faschisten zu sehen, der man selber ist, den man unterstützt und nährt und an dem man selber mit persönlichen und kollektiven Molekülen liebevoll hängt.“⁶⁰⁹

Und auch hier zeigt sich, dass jenseits des organlosen Körpers alles bereits besetzt scheint, im Großen wie im Kleinen, in der historischen und in der persönlichen Entwicklung und wie selbst die – jetzt nurmehr vermeintliche – Revolution dem Ressentiment kaum zu entkommen vermag. Was Deleuze und Guattari im *Anti-Ödipus* und mittels der Schizo-Analyse auf psychologischer und ökonomisch-historischer Ebene entfalten, wird in den *Tausend Plateaus* also auf weitere Themenfelder angewendet; die zu Grunde liegende Struktur, die stets Momente der De- und Reterritorialisierung enthält, vermag sich jedoch im wesentlichen auch innerhalb der Rhizomatik zu erhalten und ihre Erklärungskraft zu bewahren. So entwickeln Deleuze und Guattari mit jedem Plateau und dem ineinandergreifen der Plateaus eine Vielzahl sich umkreisender Dualismen (das

607 Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, S. 35

608 Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, S. 290f.

609 Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, S. 293

Minoritäre und das Majoritäre, Molares und Molekulares, Hochsprache und Slang, Bande und Partei, Ghetto und Staat, Nomade und Sesshafter, Terror und Krieg, Mikro- und Makropolitik, Fluchtlinie und Faschismus, Kriegsmaschine und Staatsapparat usw.), doch da man sich auch hier der Dynamik einer anhänglichen Verstrickung kaum zu entziehen vermag, bleibt abermals nur ein Ausweg, der Versuch sie zu bejahren. Dies jedoch soll vermittelt einer Perspektive geschehen die nicht das Different – den Dualismus eines klaren Widerspruches, wie ihn die Logik kennt, beziehungsweise einer dialektischen Ganzheit, welche schließlich gleichermaßen aufhebend wie versöhnend wirkt – betont und entsprechend gilt es primär das künstliche Verhärten der Strukturen und die sich dabei bildende Kluft abzuwenden, deren Geschmeidigkeit hingegen, das Werden selbst oder der im Fortgang aufscheinende Prozess, soll auf Dauer gestellt werden. Und dies versuchen Deleuze und Guattari mittels einer Perspektive innerhalb derer ausgehärtete Systeme und deren Infragestellung gleichermaßen primär sind:

„Und vor allem kommen Übercodierung und Reterritorialisierung nicht erst im Nachhinein. Es ist eher ein Raum, in dem die drei Arten von direkt miteinander vermischten Linien – Stämme, Imperien und Kriegsmaschinen – koexistieren. Man könnte auch sagen, daß die Fluchtlinien *oder* die bereits verhärteten Segmente als erste da sind und daß die geschmeidigen Segmente unaufhörlich zwischen beiden oszillieren.“⁶¹⁰

Nun also sind Apollon und Dionysos gleichermaßen Herrscher des Ursprungs und egal welche Dualität betrachtet wird, es zeigt sich ein geradezu zeitloser Kampf der Kontrahenten auf Augenhöhe, in diesem Fall zwischen der Kriegsmaschine, die eine Fluchtlinie ist und dem imperialen Staatsapparat⁶¹¹, der eine umfassende Strukturierung mit sich bringt, während in deren Mitte der Stamm als geschmeidige Segmentierung alles stets durcheinander zu bringen vermag, bis an die Grenze der Ununterscheidbarkeit der je interagierenden Modelle. Und hier setzen Deleuze und Guattari auch an um das allumfassende Netz der Macht Foucaults zu kritisieren:

„Die einzigen Punkte, in denen wir mit Foucault nicht übereinstimmen, sind folgende: 1. Für uns sind Gefüge nicht in erster Linie Gefüge der Macht, sondern des Begehrens [...]. 2. Das Diagramm oder die abstrakte Maschine haben Fluchtlinien, die primär sind, die in einem Gefüge keine Phänomene des Widerstands oder Gegenangriffs sind, sondern Punkte der Schöpfung und der Deterritorialisierung.“⁶¹²

610 Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, S. 303

611 Vgl. Krause, Rölli, *Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Felix Guattari*, S. 108. „Über weite Strecken in der ihr gewidmeten Abhandlung steht die Kriegsmaschine als kollektives Gefüge dem Staatsapparat gegenüber. Das nomadologische Gefüge ist nicht staatlich organisiert, es markiert kein früheres Entwicklungsstadium, es wehrt hierarchische, organismus-logische, satische und pyramidale Ordnungsmuster strukturell ab und bildet ein dementsprechendes informelles ('nomadisches') Denken aus.“

612 Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, S. 194

Nicht die Teleologie der Macht und das in einer solchen Ordnung schier unumgängliche Ressentiment jedweder Gegen-Perspektive sollen hier also die Geschichte lenken, sondern die Fluchtlinien selbst sollen Teil des Ursprungs sein, wenngleich sie nicht umhin kommen, erst in Kopräsenz zu den verhärteten Strukturen schöpferisch tätig werden, also zwar innerhalb des Rhizoms und in den Netzen der Macht, aber sozusagen als deren konstitutives (nicht erst nachträgliches) Außen. Gesucht scheint hier somit abermals die paradoxe Form einer Einheit inmitten der Vielheit, die jedoch weder dem Primat der Einheit zu gehorchen hätte, das Viele zur Variation verkommen lässt, noch dem Primat der Vielheit, welche das Eine der reinen Differenz preisgibt. Die Formel Pluralismus = Monismus kann auch hier noch als zentrales Thema entdeckt werden und die Veränderung, wie sie Deleuze und Guattari vorschwebt, entfaltet sich genau auf dieser Ebene:

„Es handelt sich vielmehr um die Koexistenz oder Untrennbarkeit dessen, was das System verbindet und was ihm unaufhörlich entgeht, indem es Fluchtlinien folgt, die selber verbunden werden können. Das Unentscheidbare ist der Keim und die Stätte von revolutionären Entscheidungen par excellence. [...] Es gibt keinen Kampf, der nicht inmitten all dieser unentscheidbaren Sätze geführt wird und der nicht *revolutionäre Konnexionen* gegen die *Konjugationen der Axiomatik* setzt.“⁶¹³

Die Konjugationen der Axiomatik – beispielsweise das Aufeinandertreffen von Arbeits- und Kapitalstrom und der ständige Aufschub der Grenze wie er im *Anti-Ödipus* verhandelt wird – vermag also stets ihren eigentlich bereits immanenten Zusammenbruch aufzuschieben, während die revolutionären Konnexionen ihre Struktur im Prozeß gewinnen, der stets auf dem unvorhersehbaren, der plötzlichen Verbindung von Fluchtlinien und der Kopräsenz dieses Außen basiert. Und hier lässt sich noch ein weiterer Aspekt anschließen:

„Spinoza [...] [hat diese] Formel: Anarchie und Einheit sind ein und dasselbe, nicht die Einheit des *Einen*, sondern eine viel seltsamere Einheit, die sich nur durch das Vielfache beschreiben läßt. [...] [D]ie Mannigfaltigkeit der Verschmelzung, die Verschmelzbarkeit als unendliche Null, die Konsistenzebene, Materie, in der es keine Götter gibt.“⁶¹⁴

Der organlose Körper, die Konsistenzebene, die Plateaus, die sich durch die Null, die glatte Oberfläche definieren und darin ihre (volle) Einheit finden sind hier aufgerufen und damit ein weiteres mal auch die Univozität Spinozas, die anarchisch das Viele gewähren lässt, ihm absolute Freiheit einräumt und es doch rückzubeziehen vermag auf die Virtualität der Substanz, und nichts anderes soll an dieser Stelle als Revolution verstanden werden. Mehr denn eine bestimmte Struktur ist an dieser Stelle also das Werden selbst als der Kern von Veränderung gedacht und dieses

613 Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, S. 654f.

614 Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, S. 217

wiederum wird im Sinne der Dauer Bergsons oder eben der Univozität verstanden:

„Im Gegensatz zur Geschichte wird das Werden nicht in Begriffen von Vergangenheit und Zukunft gedacht. Ein Revolutionär-Werden bleibt gegenüber den Fragen einer Zukunft oder Vergangenheit der Revolution gleichgültig; es geht zwischen beiden hindurch. Alles Werden ist ein Block der Koexistenz. [...] Deshalb müssen wir folgendes unterscheiden: das Majoritäre als homogenes und konstantes System, die Minoritäten als Sub-Systeme und das Minoritäre als mögliches, kreatives und geschaffenes Werden. Es geht niemals darum, die Majorität zu erringen, auch nicht, indem man eine neue Konstante bildet. Es gibt kein Majoritär-Werden, Majorität ist niemals ein Werden.“⁶¹⁵

Das Minoritär-Werden, selbst Prozess, ist hier folglich Ziel der Revolution und des Einzelnen und dieses verfährt dionysisch, schizophrenisierend, auflösend und erst in dieser Bewegung findet es seine zeitlose Mitte. Soviel abermals zur auch in den *Tausend-Plateaus* noch impliziten Hoffnung auf die Revolution; doch was bereits für den Kapitalismus gilt, welcher die decodierten Ströme stets wieder einzufangen vermag, gilt nicht weniger für den Staat und den hier verhandelten – wenngleich der Theorie nach weiterhin primären – Widerstand des Einzelnen, sobald sich der Blick der Praxis zuwendet:

„Es ist das vitale Interesse jedes Staates, nicht nur das Nomadentum zu besiegen, sondern auch die Migration zu kontrollieren und ganz allgemein einen Rechtsbereich gegenüber einem 'Außen' geltend zu machen, gegenüber der Gesamtheit von Strömen, die die Ökumene durchqueren. [...] Und man kann sagen, daß jedesmal dann, wenn man sich gegen den Staat wehrt (Undiszipliniertheit, Aufstand, Guerillakrieg oder Revolution), eine Kriegsmaschine wiederbelebt wird, ein neues, nomadisches Potential auftaucht, und damit die Rekonstruktion eines glatten Raumes oder einer Lebensweise wie in einem glatten Raum [...]. In diesem Sinne besteht die Antwort des Staates darin, den Raum gegen alles einzukerben, was über ihn hinauszugehen droht.“⁶¹⁶

Die Antwort des Staates ist somit eine allumfassende Immunisierung gegenüber dem Abweichenden und Fremden und wieder schließt sich der Kreis, denn was theoretisch durchaus möglich scheint, der Angriff aus dem Nichts, unvorhersehbar und mit unbekannten Axiomen, übersetzt der dominante Diskurs stets in seine Sprache, insofern er ihm überhaupt Gehör schenkt und es nicht von vornherein als unverständlich denunziert. Dazu Rölly und Krause:

„Wiederum wird deutlich, dass Staat und Kriegsmaschine de facto nicht säuberlich voneinander getrennt werden können, sondern in einem Interaktionsfeld stehen, das den Staatsapparat in seinen Grundfesten bedroht und die Kriegsmaschine seiner Kraft der Vereinnahmung aussetzt.“⁶¹⁷

615 Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, S. 397f. und 147

616 Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, S. 532f.

617 Krause, Rölly, *Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Felix Guattari*,

Somit bleibt zwar, daß das Fremde, beispielsweise der Einfluss einer minoritären Sprache in die Hochsprache diese verändert, doch dies geschieht immer am Rand und zugleich im Rahmen ihrer Regeln, niemals wird oder ist in diesem Prozess die Hochsprache also tatsächlich von ihrer (gleichermaßen unvorhersehbaren wie endgültigen) Abschaffung bedroht. Nicht das Chaos einer dezentrierten und reinen Vielheit wird hier verhandelt, sondern – wenngleich Deleuze und Guattari versuchen diese dennoch im Rahmen der Univozität zu denken – Variation auf dem Boden der (wenngleich grundsätzlich absolut offenen) Kontinuität. Und Hannes Böhringer fasst dies zusammen, indem er die Prozesse in den *Tausend Plateaus* sogar als einen ins unendliche greifenden, seiner benennbaren Ziele beraubten Hegelianismus interpretiert:

„Das Gesicht ist, sagen Deleuze und Guattari, schrecklich übercodiert. Das ist das einzig Besondere des Menschen: er übertreibt. Zu viel Bedeutung, zu viel Sinn legt er manchem bei. Diese Ablösung des Gesichts vom Körper nennen Deleuze und Guattari eine 'Deterritorialisierung'. Keine Kodierung ohne Dekodierung, keine Territorialisierung ohne Deterritorialisierung, keine Deterritorialisierung ohne Reterritorialisierung. Dialektik der Grenze: Mit ihr wird zugleich ein Über-die-Grenze-hinaus, ein Jenseits gedacht, das die Grenze, wie Hegel sagt, wiederum aufhebt. Eine Grenze ziehen heißt, sie transzendieren. Deleuze und Guattari fürchten die absolute Transzendenz, die sich einstellt, wenn die Bewegung der Deterritorialisierung abbricht und bei der Reterritorialisierung stehen bleibt, wenn die Bedeutung des Gesichts alles andere überstrahlt, nichts anderes mehr zulässt.“⁶¹⁸

Jedoch, eine stets verschobenen Grenze macht noch keine Revolution, denn diese bezieht sich auf ein Werden als Aktualisierung des Außen, auf eine mittels des Außen höchstens aufgeschobene Totalisierung. Oder mit den Worten von Krause und Rölly:

„Immer dort, wo sich die Kriegsmaschine gegen den Staat zu Wehr setzt, muss sie sich in einer Weise aktualisieren, dass sie gegebenenfalls von ihrem Widersacher einverleibt wird. [...] Kein Wunder also, dass Deleuze und Guattari [...] seufzend einräumen: 'Ohne Zweifel ist die aktuelle Situation entmutigend.' Es scheint fast, als wollten auch sie die Aussichtslosigkeit der Mikropolitik im Großen dadurch entschuldigen, dass sie auf die verblendeten Weltzusammenhänge hinweisen.“⁶¹⁹

Die Ebene der Mikropolitik, der Fluchtlinien und des in der Peripherie angesiedelten Minoritär-Werdens welches die Rhizomatik offenbart, scheint in makropolitischen Perspektive somit weit weniger Einfluss zu haben als zunächst erhofft und so ließe sich vom Scheitern der Mikropolitik auf

S. 104

618 Vgl. Böhringer, *Fehlendes Volk. Über den Begriff des Ritornells in 'Tausend Plateaus und Was ist Philosophie?'*, in: Peter Gente, Peter Weibel [Hrsg.], *Deleuze und die Künste*, S. 154f.

619 Krause, Rölly, *Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Felix Guattari*, S. 106f.

der eigentlich entscheidenden Ebene wohl auch hier sagen, dass Apollon herrscht, auch wenn er stets von Dionysos, dem Schizo und dem Werden einer fundamentalen Formlosigkeit, dem organlosen Körper herausgefordert wird. Woran das Minoritäre also scheitert ist die makropolitische und somit auch historische Dimension von Veränderung, derzufolge eine Axiomatik gleichermaßen verschoben wie grundsätzlich konstant zu bleiben vermag, nicht anders als der immanente Drang der Revolte zu Totalisierung und die Beständigkeit der damit verbundenen Gefahren.

3. Zusammenfassung und Ausblick: Das Jenseits der Macht inmitten der Revolte

Jenseits des Staates, der Totalisierung der Struktur, der Macht und den Prozessen der Reterritorialisierung, also der Revolte, gibt es nach Deleuze und Guattari also eine diffuse Hoffnung auf die Revolution, das Werden als univokes Ereignis, das auch den *Anti-Ödipus* und die *Tausend Plateaus* noch begleitet. Die zentrale Frage also lautet, ob das Aufblitzen dionysischer Momente innerhalb einer apollinischen Persönlichkeit, des Staates und der Geschichte, bereits als eine der Bejahung würdige Revolution verstanden werden kann, oder ob das Dionysische auf Dauer zu stellen ist und sich Apollon nur als Blitz zeigen dürfte, als spontane Struktur, jetzt jedoch innerhalb einer primären Formlosigkeit.

Der Blick in die Geschichte nicht weniger als auf das Subjekt, scheint jedoch zu bestätigen, dass es sich je nur um kurze Augenblicke des Ausbruchs handelt, ein marginales Abweichen von den Zwängen der Struktur oder dem Protokoll der Norm, und somit scheinen alle Formen des Widerstands allenfalls Ausdruck einer letztlich nur gespielten Freiheit und bei genauerem Hinsehen entdeckt man die ganze Fadenscheinigkeit dieses Mutes. Ist jedoch das Versagen des Aufstands, die Reterritorialisierung der Fluchtlinien im universalen der Geschichte, der Kreislauf von Revolution und Revolte, tatsächlich nur in der Perspektive des historischen Scheiterns zu beurteilen, oder muss nicht auch der Moment selbst in den Blick kommen, der Augenblick des Umsturzes, da alles noch in der Schwebe ist und sich so etwas wie die „Seele“ des Widerstands zeigt. Und an dieser Stelle ließe sich das Eingangs bereits erwähnte Zitat von Bey wiederholen, der genau diese Frage stellt:

„Warum folgt der Revolution stets Reaktion – wie die Jahreszeiten in der Hölle? *Aufstand* oder *Insurrektion* sind Wörter, mit denen Historiker *gescheiterte* Revolutionen oder Bewegungen bezeichnen, die nicht dem erwarteten Schema folgen, der konsentierten Abfolge: Revolution, Reaktion, Verrat, Gründung eines stärkeren und noch repressiveren Staates [...]. Durch das Scheitern, diesem Schema zu folgen, verweist der *Aufstand* auf die Möglichkeit einer Bewegung außerhalb und jenseits der hegelianischen Spirale des 'Fortschritts', die eigentlich nichts anderes als

ein *circulus vitiosus* ist.“⁶²⁰

Durch die Unfähigkeit dem hegelianischen Muster zu folgen, appelliert nach Bey der Aufstand an eine Dynamik jenseits der zur Revolte verkommenen Revolution, und diese ist eng mit einem noch allgemeineren „Scheitern“ verbunden. Entsprechend der Unmöglichkeit der „Seele“ des Aufstands, der Forderung nach einer sozusagen unlebhaften Freiheit ein Programm abzutrotzen, scheint es zunächst jedoch weiterhin nur zwei Optionen zu geben: entweder die Etablierung einer womöglich kaum besseren Ordnung, oder das dauerhafte „Scheitern“ als alleinige Alternative, die bereits angesprochene permanente Revolution als der Sache immanente Konsequenz. Wieder zeigt sich die Dichotomie von Revolution und Revolte, doch ist damit auch schon der Widerstand selbst begriffen?

Womöglich müsste die Frage selbst anders gestellt werden, wollte man den Aufstand tatsächlich verstehen und nicht nur seine oberflächlichen Wirkungen im vermeintlich faden Einerlei der Geschichte verfolgen, im Wechselspiel von Chaos und Konsolidierung. Es bleibt also danach zu fragen, inwiefern Widerstand nicht nur möglich ist, sondern wie er vermag sich wieder und wieder und jenseits vorgegebener Kategorien zu formieren und was damit zum Ausdruck gebracht ist. Nicht die Frage nach dem Mangel, dem Scheitern oder der Verfestigung des Etablierten soll im Folgenden demnach im Vordergrund stehen, sondern die Frage danach, was sich mittels des spontanen Widerstands stets aufs Neue Geltung verschaffen will, auch wenn es nicht als Theorie formalisierbar oder als Programm formulierbar ist.

Hakim Bey, der in diesem Kontext auf eine sogenannte Temporär Autonome Zone (TAZ) verweist, welche er mit einer Insel verglichen wissen will, bevölkert von der Heterogenität der Reisenden, stellt das Temporäre in den Mittelpunkt eines solchen Zusammenschlusses, wobei die Temporalität hier kein Mangel, eher noch Gesetz ist. Es geht entsprechend nicht darum, nach dem endlosen Echo des Scheiterns zu fragen, sondern danach, wie diese Räume entstehen, was sie auszeichnet und was an ihnen womöglich doch zeitlos ist. Weder die finale Formulierung einer Gesellschaftsutopie wäre in diesem Kontext wohl gefordert, so wenig wie eine Apotheose des Chaos zielführend scheint, und so soll im Folgenden nach einem Jenseits der von Foucault postulierten Omnipräsenz der Macht gefragt werden, auch oder vielleicht gerade inmitten der Unmöglichkeit der Revolution und doch vorbei am ewigen Einerlei der Revolte. Dazu Bey:

„Der Slogan 'Revolution!' ist von einem Signal zu einem Gift mutiert, einer malignen pseudognostischen Schicksalsfalle, einem Alptraum, wobei – wie immer wir auch kämpfen – wir diesem finsternen Äon, diesem Inkubus Staat, einem Staat nach dem anderen niemals entkommen und jeder 'Himmel' von einem weiteren noch schlimmeren Engel regiert wird. Wenn Geschichte 'Zeit' IST,

620 Bey, *T.A.Z. Die Temporär Autonome Zone*, S. 111

was sie zu sein beansprucht, dann ist der Aufstand ein Moment, der in die Zeit hinein- und aus ihr herausbricht, den 'Lauf' der Geschichte unterbricht. Wenn der Staat Geschichte IST, was zu sein er beansprucht, dann ist die Insurrektion der verbotene Augenblick, eine unverzeihliche Leugnung der Dialektik [...]. [...] Solche Momente aber geben der Gesamtheit des Lebens Gestalt und Bedeutung [...], ein *Unterschied* ist gemacht. Durch *Revolution* ist dieser Traum nie verwirklicht worden. Die Vision entsteht im Moment des Aufstandes – aber sobald 'die Revolution' triumphiert und der Staat wiederersteht, sind Traum und Ideal *bereits* verraten. Ich habe weder die Hoffnung auf oder gar die Erwartung von Veränderung aufgegeben – aber ich mißtraue dem Wort *Revolution*.“⁶²¹

Diese Passage könnte auch das Dilemma widerspiegeln, dem sich Deleuze und Guattari mittels des *Anti-Ödipus* und der *Tausend Plateaus* widersetzen wollen, wenngleich dies mit der dort verhandelten Theorie zunächst noch unmöglich scheint. Entsprechend soll im Folgenden anhand des Spätwerks von Foucault und Deleuze nach einer Perspektive Ausschau gehalten werden, die diese Sackgasse hinter sich zu lassen bestrebt ist.

621 Bey, T.A.Z. *Die Temporär Autonome Zone*, S. 111f.

VIII. Foucault und der Widerstand als freie Intensität

In diesem Abschnitt wird es darum gehen herauszufinden, inwiefern sich Foucault und Deleuze mit Strategien beschäftigen, die jenseits der Revolution und der Revolte angesiedelt sind und inwiefern sich diese mit der Idee des Widerstands, der sich damit zufrieden gibt ein Aufstand (wenngleich darin auch ein Überschuss impliziert ist) zu sein, in Einklang bringen lassen.

Dazu sollen die Eingangs gestellten Fragen an dieser Stelle noch einmal aufgegriffen werden. Die erste Frage, welche den Rahmen der hier verhandelten Perspektiven bildet und sich nun abermals aufdrängt lautet:

1. *Welches Wissen und welche Form der Machtverhältnisse sind mit einem grundsätzlich freien Subjekt zu vereinbaren?*

An diese Frage lässt sich dann auch die bereits konkretere Formulierung anschließen:

2. *Wie kann mittels des Subjekts Identität, also Teilhabe, Verantwortung und Solidarität, und Differenz, eine unhintergehbare Freiheit, zugleich denkbar gemacht und gelebt werden?*

Und im Anschluss daran die Frage nach der grundsätzlichen Form des Denkens und dessen Möglichkeiten in der Auseinandersetzung mit den Konflikten der Moderne:

3. *Wie lässt sich das Denken von Foucault und Deleuze im Kontext der Paradoxien des modernen Wissens als Lösungsstrategie begreifen?*

Diese Fragen bilden somit den Hintergrund der folgenden Betrachtung und zunächst soll mit Foucault nach entsprechenden Strategien gefahndet werden. Dazu wird in einem ersten Schritt *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2* herangezogen. Dieses Werk, das am Anfang der Neuorientierung von Foucaults der Sexualität gewidmeten Studien steht, wird das Thema Macht verabschieden und nun das Subjekt in den Mittelpunkt der Analyse rücken. Des weiteren geht damit eine Verschiebung hin zur Frage nach der Lust einher und Foucault analysiert die in der Antike in diesem Kontext stehenden Ratschläge und Gebote. Dieses Dispositiv verhandelt jedoch keine moralischen Vorschriften, denn die wesentliche Sorge der Griechen zentriert sich um das Verhältnis von Herrschaft und Beherrschung, also inwiefern man es um der Freiheit Willen vermeiden kann Sklave seiner Lust zu sein.

In einem weiteren Schritt wird Foucault dann *Die Sorge um sich* behandeln. Der Text mit dem Untertitel *Sexualität und Wahrheit 3* bildet den Abschluss seiner der Sexualität gewidmeten Studien, wobei die Lust noch nicht einmal das zentrale Thema dieses Bandes ist. Weit mehr interessiert Foucault hier inwiefern mittels der Sorge um sich ein freies Selbst-Verhältnis erreicht werden kann. Diese Konstitution des Selbst ist zudem wesentlich mit der Frage nach einer Handlungs-Praxis verbunden und um auch diese genauer in den Blick zu bekommen wird die Vorlesung *Hermeneutik des Subjekts* an dieser Stelle herangezogen. Da in diesem Kontext zudem die Frage aufgeworfen wird, inwiefern eine rein immanente und pragmatische Ausrichtung und Begründung der Freiheit ein ausreichendes Fundament für ein der Bejahung würdiges Selbst-Verhältnis bildet, soll an dieser Stelle auch diesem Thema nachgegangen werden.

Abschließend sollen dann die beiden letzten Vorlesungen Foucaults nachvollzogen werden, *Die Regierung des Selbst und der anderen* sowie *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II*. Und um diese Phase und die damit verbundenen Neuorientierung zusammenzufassen werden auch einige der in dieser Zeit entstandenen Interviews herangezogen. *Die Regierung des Selbst und der anderen* wird zunächst einmal weiterhin aufbauend auf der Sorge um sich nun auch das Verhältnis zum Anderen und zur Herrschaft analysieren. In diesem Kontext stellt sich Foucault entsprechend die Frage, wie ein wahres Leben, also ein authentische Selbst-Verhältnis konzipiert werden kann und so treten zwei Themen in den Vordergrund: Einerseits die Aufforderung sein eigenes Leben stets zu prüfen und zugleich gilt es nun darum Sorge zu tragen, dass auch der Andere sich beständig dieser Prüfung unterzieht.

Dieses Thema leitet sodann über zum *Mut zur Wahrheit*, denn auch er fordert dazu auf, gegenüber sich selbst und dem anderen stets eine praktische Überprüfung der Wahrheit des je eigenen Lebens anzustreben, eine Prüfung welche durch das Leben selbst, also die Lebbarkeit der jeweiligen Wahrheit erfolgt. Dadurch wird die gelebte Wahrheit in den Mittelpunkt gerückt und diese ist wesentlich an den Begriff der Praxis gebunden, also nicht in der reinen Kontemplation zu begreifen. Damit einhergehend findet auch eine Verschiebung der Perspektive auf die sein Werk bestimmenden Begriffe Wissen, Macht und Subjekt statt und auch diese sollen somit eine neue Einordnung erfahren. Die Praxis und wie ausgehend von ihr, also ausgehend von den in die Welt und den Status quo involvierten Subjekten, tatsächliche Veränderung erreicht werden kann, diese Perspektive zu entwickeln scheint nun also Foucaults zentrales Anliegen zu bilden, dem hier entsprechend nachgegangen wird.

Abschließend soll dann noch anhand der Interviews aus dieser Zeit diese Thematik mit den aktuellen politischen Hoffnungen Foucaults verknüpft werden, da sich hier zeigt, inwiefern er ausgehend von den antiken Selbstpraktiken auch eine moderne Form des Widerstands zu denken versucht.

1. Der Gebrauch der Lüste: Die Konstitution des Selbst jenseits von Gesetz und Konvention

Foucault wird die beiden weiteren Bände von *Sexualität und Wahrheit* unter dem Titel *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich* veröffentlichen. Diese beschäftigen sich mit antiken Lebensformen und den theoretischen und praktischen Anweisungen in welche diese eingebettet sind und bereits die Namen der Bücher verraten, dass es sich historisch zunächst nur um eine akzentuelle Verschiebung handelt, die jedoch zugleich das Ganze in seinen Grundfesten betrifft. So werden der Umgang mit der Lust und die damit verbundenen Ratschläge betrachtet und Foucault kommt zu der Feststellung, dass es sich um einen *Gebrauch* der Lüste handelt, also gerade nicht um ein Gebot oder ein Gesetz, dass eindeutig, unhintergebar, dem Subjekt enthoben und verallgemeinerbar wäre. Der Gebrauch der mit der Lust verbunden ist, entspricht dabei einer Tugend, ist eine Höchstleistung (*arete*)⁶²² und zugleich der Idee eines Agon verpflichtet, jedoch ist dieser Kampf einer der Herrschaft über sich selbst und die dadurch gewonnene Autonomie entspricht der Eroberung der größtmöglichen Freiheit. Entweder man ist Herr seiner selbst, oder man dient der Lust, jedoch keinesfalls ist man Sklave eines anderen oder der unhinterfragten Abgehobenheit einer Norm:

„Die Haltung des Individuums zu sich selber, die Art und Weise, in der es seine eigene Freiheit gegenüber seinen Begierden wahrt, die Souveränität, die es über sich ausübt, sind ein konstitutives Element des Glücks und der guten Ordnung der Polis. [...] Frei sein im Verhältnis zu den Lüsten – das ist: nicht ihr zu Diensten zu stehen, nicht ihr Sklave zu sein.“⁶²³

Erst wer Herr seiner Lüste ist, hat auch Zugang zu einem freien Selbstverhältnis und schließlich zu

622 Vgl. Schmid Wilhelm, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, S. 262. „[D]ie Einübung in eine Disposition, die zur Gewohnheit wird und in den verschiedenen Situationen Vortrefflichkeit (*aretē*) hervorbringen kann. Die Lebenskunst bedarf der Praxis und der Übung [...]“

623 Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit* 2, S. 105

einer damit einhergehenden Wahrheit. Jedoch ist das Ziel dieser Praxis⁶²⁴ kein Gehorsam, sondern eine allumfassende „Ästhetik der Existenz“⁶²⁵ und die Schönheit des freien Mannes, der sich nur so vom Tier zu unterscheiden vermag, ist ihr Vorbild. Die Sorge der Griechen erschöpft sich somit nicht in der Treue vor dem Gesetz, vielmehr gilt sie einer mit der Lust in Einklang stehenden Tugend, die zu mehr verpflichtet und die – wie beispielsweise im Symposion – zudem einen Zugang zur Wahrheit impliziert:

„Die Reflexion über das Sexualverhalten als Moralbereich hatte bei ihnen nicht allgemeinverbindliche Verbote zu verinnerlichen, zu rechtfertigen oder zu begründen; eher ging es darum, für den kleinen Teil der Bevölkerung, der von den männlichen und freien Erwachsenen gebildet wurde, eine Ästhetik der Existenz, die reflektierende Kunst einer als Machtspiel wahrgenommenen Freiheit auszuarbeiten. Die Sexualethik, die zum Teil am Ursprung der unsrigen steht, beruht zwar auf einem sehr harten System von Ungleichheiten und Zwängen (besonders gegenüber den Frauen und Sklaven); aber im Denken ist sie für den freien Mann als das Verhältnis zwischen der Ausübung seiner Freiheit, den Formen seiner Macht und seinem Zugang zur Wahrheit problematisiert worden.“⁶²⁶

Was also die Unruhe in die Lust treibt und ihr Aufmerksamkeit beschert ist die Sorge um die Freiheit, die notwendig ist um einen Zugang zur Wahrheit zu haben. Themen die in diesem Diskurs noch geradezu undenkbar scheinen, umfassen eine bestimmte Sexualmoral im Sinne von allgemeinen und unumgänglichen Ge- und Verboten⁶²⁷, ein Begehren das als unendlicher Mangel auftritt⁶²⁸ oder die damit einhergehende „Befragung des Menschen über ihn selbst als Begehrenssubjekt“⁶²⁹. Ziel des Gebrauchs der Lüste ist entsprechend nicht die Erkenntnis einer unumstößlichen Wahrheit des Selbst, sondern der Weg von einer – zumindest grundsätzlich – freien Lust zu einer Form der Wahrheit, welche schlicht ein wahrhaftiges⁶³⁰, also authentisches und selbstbestimmtes Leben umfasst:

„Der Akzent wird auf das Verhältnis zu sich gelegt, welches es ermöglicht, daß man sich nicht von

624 Vgl. Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 97. „[D]ie Aufmerksamkeit auf sich selber, die eine notwendige Vorbedingung dafür ist, sich um die andern kümmern und sie lenken zu können, bedeutet nicht nur die Notwendigkeit zu erkennen (was man nicht weiß; daß man nichtwissend ist; was man ist), sondern auch die Notwendigkeit, tatsächlich an sich zu arbeiten und sich zu üben und sich umzuformen.“

625 Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, S. 318

626 Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, S. 318

627 Vgl. Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, S. 122. „[...] [die Moral] einer immer genauer werdenden Kodifizierung der sexuellen Akte und der Verfahren einer Dechiffrierung seiner selber.“

628 Vgl. Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, S. 59. „Die Ontologie, auf die sich diese Ethik des sexuellen Verhaltens bezieht, ist nicht – zumindest nicht generell – eine Ontologie des Mangels und des Begehrens;“

629 Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, S. 310

630 Vgl. Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, S. 271. „Wahrheit erscheint dann als ein philosophischer Akt, der asketischer Natur ist und die Existenz selbst zum Akt der Wahrheit macht (*asketische Verifikation*).“

den Begierden und Lüsten fortreißen läßt, daß man ihnen gegenüber Herrschaft und Überlegenheit wahrt, daß man seine Sinne in einem Zustand von Ruhe hält, daß man frei bleibt, von jeder inneren Versklavung durch die Leidenschaften und daß man zu einer Seinsweise gelangt, die durch den vollen Genuß seiner selber oder die vollkommene Souveränität über sich definiert werden kann.“⁶³¹

Gesucht scheint hier – ganz im Sinne der aristotelischen Tugend als Mitte und Höchstleistung gleichermaßen – eine Praxis, die ein wahres Leben gewährleistet, wobei die damit verbundene Erkenntnis lauten könnte, keine – theoretische – Wahrheit, ohne eine harmonische Einbindung der Lust, welche den Menschen als lebendiges Wesen nun einmal auszeichnet, und doch Verlust der Wahrheit, sollte das Begehren zur blinden Gier und somit maßlos, also animalisch werden. Zudem scheint die Lust im Exzess eher zu verbrennen und Leere zu provozieren, weshalb eine Steigerung der Lust innerhalb bestimmter Grenzen auch eine Intensivierung verspricht.

Foucault geht es in diesem Sinne um eine als Lebenskunst verstandene Wahrheit, eine Seinsweise, welche die Souveränität als das dem Menschen eigene Glück versteht und diese Wahrheit ist gleichermaßen praktisch – durch Übung zu erlangen – wie auch nur mittels der Praxis – das authentische Vorbild bürgt für die als Wahrhaftigkeit verstandene Wahrheit – verifizierbar. Das Eingangs erwähnte wahre Leben der Wahrheit, von dem bezeichnenderweise die Kyniker am meisten zu wissen scheinen, ist beispielhaft für eine solche Perspektive. Foucault fasst dies in der Vorlesung *Der Mut zur Wahrheit* folgendermaßen:

„Es handelt sich [...] um jemanden, der in seinem eigenen Leben, in seinem Leben als Hund, seitdem er sich für die Askese entschieden hat bis zum jetzigen Zeitpunkt, stets in seinem Körper, in seinem Leben, in seinen Handlungen, in der Schlichtheit, in seinem Verzicht, in seiner Askese der lebendige Zeuge der Wahrheit war. Er hat gelitten, er hat ertragen, er hat verzichtet, damit die Wahrheit gewissermaßen in seinem eigenen Leben, in seiner eigenen Existenz, in seinem eigenen Körper Gestalt annähme.“⁶³²

Und dazu weiter Wilhelm Schmid:

„Das Leben als Geste der Wahrheit: Das ist der Grundzug des Stils der Existenz. Während der Kynismus in der Geschichte der Philosophie nur eine marginale Rolle gespielt hat, verdient er in Wahrheit volle Aufmerksamkeit – denn er ist eine Haltung, eine Seinsweise mehr noch als eine Lehre; eine Lebenskunst, deren Geschichte bis hin zur Gegenwart zu schreiben wäre [...], bis hin nämlich zur Praxis des revolutionären Lebens, dessen Stil der Existenz gegen Konventionen gerichtet ist [...]. Die Ästhetik der Existenz im Sinne der Wahrheit als Lebensweise ist exemplarisch an den Kynikern zu studieren [...]“⁶³³

631 Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit* 2, S. 43

632 Foucault, *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II*, S. 229

633 Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, S. 275

Im Kontext der Frage nach Wissen, Macht und Subjekt zeigt sich hier somit ein Subjekt, dem mittels der Fähigkeit sich selbst konstituieren zu können zugleich die Freiheit als Aufgabe gegeben ist und zwar insofern der freie Mensch geradezu dazu verpflichtet scheint mittels der reflektierten Praxis das Gegebene und seine Struktur stets zu hinterfragen. Auch dazu Schmid:

„Die *Immanenz* einer Ästhetik der Existenz, die von der persönlichen Wahl ausgeht, beruht auf der ständigen Arbeit der Reflektion der Existenz und der einmal getroffenen Wahlakte sowie der aktuell und künftig zu treffenden. [...] Es handelt sich um eine *Kunst*, für die jedoch die *Reflektion* wesentlich ist; sie zielt ab auf eine *Freiheit*, die sich jedoch in der Auseinandersetzung mit bestimmten *Machtverhältnissen* immer wieder herzustellen und zu behaupten hat.“⁶³⁴

Dass diese Freiheit eines Herrschaftsverhältnisses bedarf – in Form der Souveränität über sich – klingt zwar paradox, doch da die antiken Ratschläge und Weisheiten nicht auf eine ontologische Freiheit abzielen, scheint dies der Forderung der Praxis gleichwohl zu entsprechen⁶³⁵. Die Freiheit, die sich zunächst in der Auseinandersetzung mit der Lust expliziert, ist zudem das unabdingbare Fundament der Polis, denn erst die Autonomie und Souveränität qualifiziert den Bürger für die Teilhabe am politischen Prozess⁶³⁶. Impliziert ist folglich, dass nur der freie Mensch sich eine Ordnung zu geben vermag, doch entgegen der kantischen Mündigkeit ist diese noch weit entfernt von dem Anspruch auf Verallgemeinerbarkeit und einem Gesetz das erst in dieser Perspektive seine Geltung gewinnt. Nicht das Gesetz ist Maßstab der Tugend und so schreibt Foucault in der begleitenden Vorlesung *Hermeneutik des Subjekts*:

„Dagegen möchte ich ihnen zeigen, daß das Gesetz [...] selbst Teil einer viel umfassenderen Geschichte ist, nämlich der Geschichte der Techniken und Technologien im Rahmen der auf das eigene selbst gerichteten Praktiken. Diese Techniken und Technologien bestehen unabhängig von der Gesetzesform und sind dieser gegenüber vorrangig.“⁶³⁷

Des weiteren sind die Regeln der Lust auch noch jenseits einer strengen Anthropologie zu verorten, welche – vergleichbar dem Postulat der Heterosexualität als einzig natürliche Form der Lust – die Wahrheit an ein bestimmtes Wesen des Menschen und ein entsprechendes Verhalten bindet. Das Verhältnis zur Wahrheit und der Zugang zu ihr basieren somit auf der Freiheit, einer souveränen Lust und erst dadurch ist auch ein „wahres“ Leben, ein authentisches Verhältnis zu sich selbst gewährleistet, das zudem Ausdruck der „Wahrheit“ ist. In dieser Perspektive ist es somit geradezu

634 Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, S. 294

635 Vgl. Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, S. 267. „Freiheit nicht als ein Recht, sondern als ein *Können*. Darum geht es in den Praktiken der Freiheit. Die Praxis der Freiheit ist die Konstitution einer Freiheit, die zugleich Machtbeziehung und doch Freisein von Herrschaftsverhältnissen ist.“

636 Vgl. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, S. 224. „Das Heil der Polis ist die Belohnung für die Sorge um sich selbst und gewährleistet diese zugleich. Man rettet sich selbst, da die Polis gerettet ist, und da man der Polis das Heil gesichert hat, indem man sich um sich selbst gesorgt hat.“

637 Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, S. 149

ein leichtes dem Begriff des Widerstands einen Inhalt zu geben, denn hier hieße Widerstand zu leisten schlicht, dass man keinem das Recht gibt die Lust des Einzelnen zu be- und verurteilen oder sie durch ein Gesetz zu binden, wenngleich die Raserei der Lust Unfreiheit bedeutet und Regeln des Gebrauchs und Ratschläge auch oder gerade dem Freien willkommen sein müssten. An dieser Stelle wird also der Einzelne und dessen Selbstverhältnis zum Widerstandspunkt gegen eine von Außen kommende und stets zur Verhärtung neigende Macht und Schmid fasst diesen Sachverhalt wie folgt: „Er habe aber, sagt Foucault, seine Aufmerksamkeit zunächst zu einseitig auf die Techniken der Beherrschung konzentriert, während es doch die Selbsttechnologien sind, in denen sich das Individuum den Raum der Freiheit erarbeitet. Die Ethik des Selbst bezeichnet er daher als 'dringende, politisch unerläßliche Aufgabe', da es 'keinen anderen vorrangigen oder nutzbaren Widerstandspunkt gegen die politische Macht gibt als den, der im Selbstbezug liegt'. Auf diese Weise ist die Frage der Ethik als Lebenskunst mit der Frage der Politik verbunden, sodaß von einer agonalen Ethik und Politik der Lebenskunst die Rede sein kann. [...] Jedes Individuum kann sie sich aneignen, und sie hat ihren Ort im Rahmen agonaler Zusammenhänge, in den Verhältnissen der Macht, um der Gefahr fixer Herrschaftsverhältnisse entgegenzuwirken.“⁶³⁸

Der Exzess der Lust, die Wunschmaschinen und die dionysische, absolute Freiheit im Rausch der Formlosigkeit jenseits der Individuation, wie auch der organlose Körper, scheinen dem Korsett dieser Freiheit als Tugend und Ästhetik der Existenz zunächst zwar zu widersprechen, doch will Foucault weder eine ontologische noch die Freiheit eines Gottes verhandelt und obgleich auch für ihn das „göttliche“ beziehungsweise den Menschen auszeichnende gerade die Möglichkeit zur reflektierten/freien Wahl ist, steht im Zentrum seiner Analyse die alltäglichen *Praxis der Freiheit* und die mit ihr verbundenen Übungen. Foucault geht es somit nicht um die Begründung der Freiheit oder die Probleme, die sich – beispielsweise im Existentialismus – auf theoretischer Ebene ergeben. Die Freiheit und wie von ihr Gebrauch zu machen ist, inwiefern sie Widerstand ermöglicht, eine uneinholbare Bastion bildet, und wie man ihren Verlust vermeiden kann, als permanente Unruhe, die sich beispielhaft um die Lust versammelt, ist somit das zentrale Thema von *Sexualität und Wahrheit 2*.

Während Foucaults revolutionäre Phase noch die absolute Freiheit fordert und zu Denken verlangt und die Revolte im Netz der Macht zu ersticken droht, scheint der hier verhandelte Widerstand einerseits eine fundamentale Freiheit vorauszusetzen, wenngleich diese stets im Spannungsfeld des Status quo und seiner Konventionen und Zwänge eingebunden bleibt. Widerstand scheint an dieser Stelle somit doch wieder möglich, wobei er sich weder innerhalb des Gegebenen erschöpft, noch gänzlich abseits des Diskurses verharret. Und um in diesem Zusammenhang die erste Eingangs

638 Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, S. 256f.

gestellte Frage – *Welches Wissen und welche Form der Machtverhältnisse sind mit einem grundsätzlich freien Subjekt zu vereinbaren?* – einer Antwort anzunähern: *Mit einem grundsätzlich freien Subjekt ist die Macht nur als Macht über sich selbst – Ethik des Selbst – zu vereinbaren und das dazu gehörige Wissen steht stets im – praktischen – Dienst dieser Perspektive und der mit ihr verbunden Freiheit.*

Der *Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2* zeigt also inwiefern der Mensch Souveränität vermittelt durch sich selbst erlangen kann und diese Aufforderung betrifft nicht nur die Lust, sondern ist, wie noch zu sehen sein wird, auf eine Vielzahl von Themen – Ethik, Politik und die Frage nach der „Wahrheit“ – übertragbar.

2. Die Sorge um sich: Wahrheit als Wahrhaftigkeit und das Glück eines selbstbestimmten Lebens

Der dritte Band, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, verfolgt ebenfalls das Thema Freiheit und auch hier verrät der Titel bereits wesentliches. Nicht Sklave der Lust oder Tyrann seiner selbst soll man sein, sondern in stetiger *Sorge um sich* (*epiméleia heautoû, cura sui*), deren Ziel jedoch abermals ein Selbstverhältnis ist, das sich der größtmöglichen Freiheit verpflichtet fühlt: „Philosophisch am weitesten ausgeführt ist das Thema wohl bei Epiktet. In den Gesprächen wird das menschliche Wesen definiert als eines, das der Sorge um sich anvertraut ist. Darin unterscheidet es sich grundlegend von den anderen Lebewesen: die Tiere finden alles 'bereitgestellt', was sie zum Leben brauchen [...]. Der Mensch hingegen muß auf sich selber achten: nicht etwa infolge eines Mangels, der ihm dem Tier gegenüber unterlegen sein ließe, sondern weil Gott wollte, daß er frei über sich verfügen könne, und ihn zu diesem Zweck mit der Vernunft begabte; [...] Die Sorge um sich selber ist für Epiktet ein Pflicht-Privileg, ein Gebot-Geschenk, das uns die Freiheit gewährt, indem es uns anhält, uns selber als Gegenstand aller unserer Bemühungen zu nehmen. [...] Es ist ein Prinzip, das für alle gilt, für alle Zeit und für das ganze Leben.“⁶³⁹

Die Freiheit also als Problem und Privileg gleichermaßen und nicht anders verhält sich dies bei Seneca, denn durch die Sorge um sich solle man auch seiner Meinung nach „die Existenz in eine Art permanente Übung verwandeln“⁶⁴⁰ durch welche man „sich für sich selbst frei machen (*sibi vacare*)“⁶⁴¹ könne. Und in diesem Sinne sind dann auch die stoischen Übungen in Armut und Abstinenz⁶⁴² zu verstehen welche Foucault analysiert, denn auch sie sollen schließlich einem

639 Foucault, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, S. 65f.

640 Foucault, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, S. 67

641 Foucault, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, S. 64

642 Vgl. Foucault, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, S. 81f.. „Die Proben, denen man sich unterzieht sind keine Stufen wachsenden Entzugs; sie sind eine Weise, die Unabhängigkeit zu messen und zu bestätigen, die man gegenüber allem, was nicht unverzichtbar und wesentlich ist, besitzt. [...] Für die Stoiker ging es vor allem

selbstmächtigen Umgang mit der Unberechenbarkeit der Freiheit dienen:

„Die Kontrolle ist eine Machtprobe und eine Freiheitsgarantie: eine Weise, sich beständig zu versichern, daß man sich nicht an das binden wird, was nicht unserer Herrschaft unterliegt. Beständig über seine Vorstellungen zu wachen [...] heißt nicht versuchen, unter der sichtbaren Vorstellung einen verborgenen Sinn zu entziffern; heißt vielmehr die Beziehung zwischen einem selbst und dem Vorgestellten einzuschätzen, um im Bezug zu sich selbst nur das zu akzeptieren, was von der freien und vernünftigen Wahl des Subjekts ausgehen kann.“⁶⁴³

Ziel der Übungen ist somit nicht eine tiefere Wahrheit die sich dem Subjekt mittels Askese offenbart, sondern eine positiv konnotierte und gelebte Freiheit, einhergehend mit der „Erfahrung einer Freude, die man an sich selber hat“⁶⁴⁴, einer „Erfahrung, bei der das Verhältnis zu einem selber die Form nicht nur einer Beherrschung, sondern einer Wollust ohne Begehren und ohne Fehl annimmt“⁶⁴⁵. Die Sorge ist somit nicht der Abstinenz selbst verpflichtet oder der Einsicht in die Ohnmacht der eigenen Handlungen, sondern dem was Seneca *gaudium* oder *laetitia* nennt, Erfahrung eines Glücks im oder mittels des Selbstverhältnisses und dieses setzt Freiheit voraus.

Die Freiheit bildet somit das geradezu anthropologische „Fundament“ der Sorge und nur durch ein freies Verhältnis zu sich selbst gewinnt der Mensch Zugang zu einer ihm eignen Lust, welche nicht nur Überwindung von Widerständen – Herrschaft und Lust an den Spielen und in den Spiralen der Macht – oder Ausmerzen eines ihn definierenden Mangels – Begehren und die damit verbundene, wenngleich produktive Leere – ist. Wollte man auch diese Analyse im Kontext der ersten Eingangs gestellten Frage betrachtet, so zeigt sich auch hier *ein Wissen in Form von Ratschlägen, das im Dienst des Menschen steht und dieses Wissen ist abermals der Praxis abgerungen und nur im Kontext einer fundamentalen Freiheit formulierbar und verständlich*. Foucault drückt diese grundsätzliche Verschiebung seiner Perspektive bereits in der *Hermeneutik des Subjekts* folgendermaßen aus:

„Ich glaube, dass die Neuzeit der Geschichte der Wahrheit in dem Augenblick beginnt, wo das, was den Zugang zur Wahrheit gewährt, die Erkenntnis und die Erkenntnis allein ist.“⁶⁴⁶

Vereinfacht gesagt stellt Foucault in seiner finalen Schaffensphase einem theoretisch-deduktiven Wissen, als transzendente oder transzendente Form der Erkenntnis, ein induktiv-praktischen Wissen, ein Erfahrungswissen entgegen, das sich in der Praxis zu bewähren hat und seine Wahrheit

darum, sich auf eventuelle Entbehrungen vorzubereiten, indem man herausfand, wie leicht es schließlich wäre, auf all das zu verzichten, woran Gewohnheit, Meinung, Erziehung, Sorge um den Ruf, Prunkliebe uns gebunden haben;“

643 Foucault, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit* 3, S. 88

644 Foucault, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit* 3, S. 91

645 Foucault, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit* 3, S. 93

646 Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, S. 35

schlicht als gelebte Wahrhaftigkeit, als Erfahrung – von Glück – behauptet. Dazu Schmid:

„Die Form des Subjekts, um die es nun geht, ist weder die des Cogito-Subjekts noch die des transzendentalen Subjekts, sondern die des Subjekts der Erfahrung. Nicht der Erfahrung, die sich durch die Bewegung definiert, die das Bewußtsein selber an sich selbst ausführt; nicht der Erfahrung, die die einzig mögliche theoretische Erkenntnis des Seienden bezeichnet; sondern der Erfahrung, in der sich die prinzipielle Offenheit der Form des Subjekts manifestiert. Das Subjekt konstituiert sich in der Erfahrung (Erfahrung des Außen, des Anderen in jedem Sinne) und formt sich in Praktiken (Arbeit des Selbst, die das Subjekt selbst vollzieht);“⁶⁴⁷

Der im Mittelpunkt dieser Auseinandersetzung stehende Perspektivenwechsel verlangt nach Foucault somit eine Orientierung an der Praxis – innerhalb des Gegebenen – und dem Menschen als freies, unbeschriebenes und auch körperliches und handelndes Wesen, andererseits geht es darum, „daß das Subjekt nicht nur in sich seine Freiheit entdeckt, sondern in seiner Freiheit eine Seinsweise findet, welche die des Glücks und der Vollkommenheit ist“⁶⁴⁸.

Und um diesen Punkt zu verdeutlichen werden in der *Hermeneutik des Subjekts* auch die Gelassenheit (*ataraxia*) und Gleichgültigkeit (*apátheia*) ins Feld geführt, denn das Glück eines autarken Selbstverhältnisses scheint stets von der Welt bedroht zu sein:

„Die durch [...] Übung gewährleistete Größe besteht in der Freiheit, die sich in der Gleichgültigkeit gegenüber den Dingen und der Gelassenheit gegenüber allen Ereignissen äußert.“⁶⁴⁹

Gelassenheit und Gleichgültigkeit verbinden somit Freiheit und das ihr eigene Glück und zudem sind sie unabdinglich um das dafür notwendige Fundament zu verteidigen, die Widerständigkeit des Subjekts in allen Situationen:

„Der sich rettet ist derjenige, der sich in wachem, zum Widerstand bereitem Zustand, in einem Zustand der Gefaßtheit und der Gelassenheit befindet, so daß er fähig ist, alle Angriffe, alle Anstürme abzuwehren. In diesem Sinn bedeutet 'sich selbst retten': sich einer Beherrschung, sich der Versklavung durch jemanden anderen entziehen, sich vor drohenden Zwängen schützen, wider ins Recht gesetzt werden, seine Freiheit und Unabhängigkeit wiederfinden.“⁶⁵⁰

Hier jedoch stößt die Freiheit, die auch eine Freiheit der Wahl sein soll, die sich beispielsweise gegen die Konvention zu richten vermag, auch an eine ihrer Grenzen. Denn frei ist man einerseits, wenn man mittels der Sorge um sich eine Ethik und Ästhetik des Selbst entwickelt, ein authentische Leben führt, andererseits scheint auch ein gewisser Fatalismus beziehungsweise Glaube in dieser Perspektive impliziert. Um also in jeder Situation und auch an der Grenze des Lebens gelassen zu

647 Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, S. 238

648 Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, S. 380

649 Vgl. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, S. 366

650 Vgl. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, S. 234

sein, stellt sich die Frage nach dem Fundament der Gelassenheit selbst, welches Foucault ausführlicher mit Seneca beschreibt. Die sozusagen ultimative Freiheit bedarf dessen Ansicht nach der *apatheia* in Hinsicht auf materielle Güter und der *ataraxia* in Bezug auf die weltlichen Ereignisse, wobei diese Gelassenheit keine von der Reflexion befreite Annahme der Geworfenheit ist und so muss sie sich in der Welt begreifen und schließlich auch deren Affirmation umfassen. Der Mensch, der erkennt, dass er in kosmischer Perspektive nicht mehr ist als „ein Punkt in Raum und Zeit“⁶⁵¹ gewinnt nach Seneca durch diesen Blinkwinkel somit nicht ausschließlich Distanz, also eine abgehobene Sichtweise und eine damit verbundene Freiheit, sondern er hat sich auch als Teil eines Ganzen zu verstehen:

„[...] [D]as 'Sich-selbst-Erkennen' ist an die Naturerkenntnis gebunden: und in dieser Suche nach sich selbst gehören Naturerkenntnis und Selbsterkenntnis insofern zusammen, als die Erkenntnis der Natur uns offenbart, das wir nichts als ein Punkt sind, ein Punkt, dessen Inneres infolgedessen überhaupt kein Problem darstellt. Die einzige Frage, die dieser Punkt aufwirft, ist eben, daß er da ist, wo er ist, und daß es darum geht, die rationale Weltordnung anzuerkennen, die ihn genau an diesen Ort der Welt gestellt hat. [...] Da findet kein Übergang in eine andere Welt statt. Es ist keine Bewegung durch die wir uns von dieser Welt abwenden, um auf eine andere zu blicken. Durch diese Bewegung, ohne daß wir je diese Welt und uns in ihr und das, was wir in ihr sind, aus den Augen verlieren, können wir die Welt in ihrer Ganzheit erfassen. [...] Das einzige, was der Seele an der Schwelle zum Leben, im Moment der Geburt, zur Wahl steht: Überlege, ob du eintreten oder hinaustreten willst, daß heißt, ob du leben willst. [...] Aber wisse, wenn du zu leben beschließt, dann hast du dich für die Welt in ihrer Gänze – für die Welt, wie sie mit ihren Freuden und ihren Schmerzen vor deinen Augen ausgebreitet liegt – entschieden.“⁶⁵²

Die Freiheit des Einzelnen, die sich der Sorge um sich verdankt und in der Auseinandersetzung mit dem Fremden Gestalt gewinnt, wird auf der Ebene einer von Schmerz, Leid und Zufall beziehungsweise Undurchsichtigkeit regierten Welt und der entsprechenden Erkenntnis seiner selbst, mit einer Wahl konfrontiert. Und diese zunächst freie Wahl ist auch mit einer Affirmation verbunden, denn fortan ist man eingebunden in die Welt, man lebt, und dies verlangt eine nicht weiter verhandelbare Hingabe, für die bei Seneca jedoch kein Jenseits angerufen werden muss. Somit ist man Teil einer Welt, die man nicht beherrschen kann und dennoch soll man in jeder Situation auch frei sein, wenigstens gelassen. Für Seneca entstammt die Freiheit die sich der Gelassenheit verdankt einer unhintergehbaren Bejahung, doch sie kann auch der reinen Gleichgültigkeit – Askese als Abkehr vom Leben – entstammen oder schlicht der Reflexion aus dem

651 Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, S. 345

652 Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, S. 346, 350, 354

Weg gehen. Die Freiheit, desto weiter sie jedoch ihren Absolutheitsanspruch ausdehnt, scheint geradezu gezwungen auch das Ganze in den Blick zu nehmen und beispielsweise der Umgang mit dem Tod, der sozusagen die Unfreiheit und das Ereignis par excellence darstellt, entstammt dieser Herausforderung, denn auch ihm man kann freudig und gelassen, also sozusagen frei, oder ablehnend und ängstlich begegnen, und die Möglichkeit ihn aus dem Leben zu verbannen, die Reflexion als von ihm unberührt zu erachten, besteht ebenfalls.

Ob Nietzsches *amor fati*, vermittelt dessen er das Notwendige an den Dingen als das Schöne erkennen will um somit zur Annahme des Schönen der Welt wie sie nun einmal ist seinen Beitrag zu leisten⁶⁵³, oder die sich der affirmativen *ataraxia* und *apatheia* verdankende Position Senecas, welche die Freiheit in kosmischer wenngleich immanenter Perspektive behaupten will, gehen somit noch einen Schritt weiter als die praktische Freiheit der Sorge um sich. Die Verteidigung der Freiheit, welche im Alltag eine Frage der Haltung und der Übung ist, wird im Kontext einer unberechenbaren Welt derer man Teil ist eine Frage der bejahenden Gelassenheit oder der Angst vor dem Ereignis, wobei sich die fundamentale Freiheit erst wieder einzustellen scheint, wenn man den Wirren der Welt auch etwas schönes abgewinnen kann. Alternativ dazu bleibt die Flucht vor der Welt, indem man sich ein Jenseits konstruiert, der Wille Gottes, der schon seine Richtigkeit haben wird, oder man arrangiert sich mit der Absurdität der Existenz, wenngleich dies eine eher im Augenblick verhaftete Perspektive zur Folge zu haben scheint.

Foucault wird auf diesen Punkt nicht weiter eingehen, doch wenn eine ontologische Reflexion und Fundierung der Freiheit gefordert wird, einer Freiheit welche sich nicht nur der Kontingenz des Zufalls oder dem undurchschaubaren Willen eines Gottes verdankt, so drängt sich die Frage nach dem Sinn von Freiheit und ihrer Begrenzung durch die Angst doch auf. Die Freiheit, so schwer es sein mag sie täglich zu behaupten, gewinnt allenfalls akzidentiellen Inhalt, solange sie darin erschöpft ist sich am Gegebenen aufzuarbeiten oder sie gewinnt einen substanziellen und zugleich widersprüchlichen Inhalt, sobald sie einem Gott gehorcht. Eine existentialistisch verstandene Freiheit scheint demgegenüber zwar ihre Grenzenlosigkeit verteidigen zu können, jedoch vermag sie sich einzig durch ihre Inhaltslosigkeit zu definieren. Das Problem, welches sich also auf der Ebene einer ontologischen Freiheit stellt – Gott, Glaube, Affirmation, Kontingenz, Absurdität oder Ablehnung einer solchen Perspektive – ist somit bei Foucault an einigen Stellen zumindest angedeutet und in der Frage nach dem Fundament der *ataraxia* und *apatheia* mit Seneca auch angeschnitten, jedoch andererseits scheint das Wesen des Menschen als praktisches Erfahrungstier mittels einer Lebenskunst ja gerade nicht vor diese Alternativen gestellt zu sein. So zumindest

⁶⁵³ Vgl. Nietzsche, KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 521. „Ich will immer mehr lernen, das Nothwendige an den Dingen als das Schöne sehen: – so werde ich Einer von Denen sein, welche die Dinge schöne machen. Amor fati: das sei von nun an meine Liebe!“

interpretiert es dann auch Schmid:

„Statt ein selbst zu suchen oder es den Praktiken der Normierung zu überlassen, kommt es darauf an, es selbst zu konstituieren. Das Selbst ist weder zurückgeworfen auf sich selbst, wie dies im Existentialismus angenommen wurde, noch ist es ein vollständig Gegebenes, eine Quintessenz von Voraussetzungen und Gegebenheiten, wie dies aus dem Strukturalismus folgte. Daraus ergibt sich die Aufgabe der Formung seiner selbst. [...] Daher steht Foucault Nietzsche näher als Sartre, denn es geht ihm um die Ausarbeitung des Selbst als ein Kunstwerk – ohne Rekurs auf eine Authentizität, die wiederherzustellen wäre. Die Lebenskunst ist keine *creatio ex nihilo*, als die Sartre die Praxis des Menschen analog zur künstlerischen Praxis, wie er sie deutet, begreift. [...] Dies bedeutete jedoch auch für Foucault einen anderen Ansatz gegenüber seiner früheren Arbeit, in der er die Souveränität des epistemischen, substantiellen Subjekts zu ruinieren suchte, um an dessen Stellen nun das ethische Subjekt zu affirmieren. [...] Das Feld, das sich nun auftut, ist das unendliche Feld der Arbeit des Subjekts an sich selbst.“⁶⁵⁴

Der Mensch, der in dieser Perspektive nicht dem Nichts entschlüpft ist, da er immer schon eingebunden scheint in den Kodex der Normen die ihn umgeben oder den Rahmen seiner Fähigkeiten, ist somit wenigstens als ethisches Subjekt frei, was jedoch heißt sich selbst zu konstituieren und dies wiederum bedeutet auch, sich und seine Normen beständig zu hinterfragen. Ob damit jedoch ganz im Sinne Camus lediglich die Absurdität bejaht wird und man sich in der Aussichtslosigkeit der Revolte verstrickt, stets innerhalb der Macht gefangen, dem blinden Fleck des Status quo und seiner Selbst verpflichtet, oder ob die Freiheit auch eine grundsätzlichere Bejahung umfasst, die sich der schlichten Involviertheit von Mensch und Welt jenseits des Primats des Erkenntnis-Subjekts verdankt, bleibt bei Foucault unausgesprochen.

In jedem Fall ist erkennbar, dass sich um das Problem der Freiheit eine theoretische, eine praktische und schließlich eine praktisch-ethische Perspektive versammeln lassen. Die permanente Revolution einer theoretischen und im Sinne des Existentialismus auch bodenlosen Freiheit auf der einen Seite und andererseits die Revolte, welche im Status quo zu verebben droht, dem Determinismus preisgegeben, wenn sie nicht auch eine ethische Dimension gewinnt. Diese ethische Ergänzung oder Aufforderung setzt jedoch ebenfalls eine grundsätzliche Freiheit voraus, denn sie bewährt und bewahrheitet sich nur mittels der Wahl und somit gleichermaßen innerhalb wie außerhalb der Norm in die man eingebettet ist. Die – weiterhin absolut – freie Konstitution des Subjekts innerhalb einer Praxis und als praktische ist somit in der Sorge um sich als Ästhetik der Existenz gefordert, auch wenn dies in theoretischer Perspektive ein unvereinbares Paradox sein mag. Ethisch, und damit notwendigerweise frei, fähig zur eigenen Entscheidung, jedoch auch praktisch, und damit nicht

⁶⁵⁴ Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, S. 259f.

jenseits des jeweiligen Status quo denkbar, so scheint Foucault zu diesem Zeitpunkt das Subjekt zu verstehen. Und in diesem Zusammenhang kann auch die Frage danach, inwiefern Identität – Teilhabe und Ganzheit – und Differenz – Freiheit und Offenheit – gleichermaßen denkbar sind aufgegriffen werden und Schmid, indem er einen Kommentar Foucaults zu Deleuze zitiert⁶⁵⁵, sieht diese Konstellation im Sinne einer Lebenskunst wie folgt angelegt:

„In der Differenz hat die Transformation ihren Ort, während die Identität *per definitionem* keine Veränderung zulässt. Das Selbst ist nur veränderlich, weil es nicht identisch ist. [...] Der Andere, das Andere scheint auf, wenn vom Selbst die Rede ist. Es gibt keinen anderen Weg, die unselige Spaltung des Menschen, die Schizophrenie von Identität und Differenz aufzuheben. [...] Das multiple Selbst entspricht dem 'Denken des Vielfältigen – der verstreuten und nomadischen Vielfältigkeit, die nicht von den Zwängen des Selben begrenzt und zusammengefasst wird'. Foucaults Interesse für androgyne Gestalten rührt daher: Sie sind das evidente Exempel einer möglichen Form der Selbstkonstituierung, exakt auf der feinen Linie, die zwischen Identität und Differenz in der Schwebelage bleibt.“⁶⁵⁶

Die Freiheit in praktischer und ethischer Perspektive, die sich der Konstitution des Selbst jenseits der Wahl zwischen absoluter Identität und reiner Differenz verdankt, ist somit Foucaults Versuch ein Subjekt zu denken, das nicht jenseits des Gegebenen – wo es zu verschwinden droht – gedacht werden kann, auch wenn es niemals vollständig darin aufzugehen vermag. Und die Frage nach einer ontologischen Freiheit und wie mit ihr umzugehen ist wäre für Foucault zu dieser Zeit womöglich schlicht falsch gestellt. Denn ohne ein reines Erkenntnissubjekt kann es einerseits keine existentialistische Freiheit und keine reine Differenz geben, kein absolutes Außen und ein Denken das diesem gerecht zu werden hätte, und andererseits ist ohne den Glauben an einen allumfassenden Mechanismus oder transzendenten beziehungsweise transzendentalen Determinismus auch keine vorgängige und dauerhafte Identität, welche sodann abzuwenden wäre, denkbar. Da man weder irreflexiver Teil der Welt ist, noch ihrer gänzlich enthoben, beginnt die Affirmation erst im Handeln Gestalt zu gewinnen und auf dieser Ebene ist weit mehr eine grundsätzliche Hingabe – Senecas Wahl des unberechenbaren Lebens und der stets vorgängigen Welt – denn reine Reflexion erforderlich. Die zweite Eingangs gestellte Frage – *Wie kann mittels des Subjekts Identität, also Teilhabe, Verantwortung und Solidarität, und Differenz, eine unhintergehbare Freiheit, zugleich denkbar gemacht und gelebt werden?* – ließe sich hier entsprechend folgendermaßen aufgreifen: *Die Konstitution des Selbst impliziert eine fundamentale Freiheit, wenngleich diese niemals ohne den Anderen, den Status quo oder den Kontext einer Welt, in den man immer schon involviert ist,*

⁶⁵⁵Vgl. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, in *Der Faden ist Gerissen*, S. 43

⁶⁵⁶Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, S. 241

gedacht werden kann.

Die Sorge um sich widmet sich somit der Sorge um ein freies und selbstbestimmtes sowie authentisches Leben, sie ist das unabhängige Fundament von dem ausgehend der Mensch gedacht werden muss, wenngleich er stets als praktisches Wesen auftritt, als Handelnder und mitunter als Regent, und dieses Thema begleitet dann auch die beiden letzten Vorlesungen Foucaults die im Folgenden untersucht werden sollen.

3. Die Regierung des Selbst und der anderen und Der Mut zur Wahrheit: Freimut der Rede als Widerstand

Die Sorge um sich, eine Sorge die der größtmöglichen Freiheit gewidmet ist, bildet auch den Boden sowohl für *Die Regierung des Selbst und der anderen* als auch für den *Mut zur Wahrheit*, der letzten Vorlesung Foucaults, welche den Untertitel *Die Regierung des selbst und der anderen II* trägt. In *Die Regierung des Selbst und der anderen* beschäftigt sich Foucault ausgehend von der Sorge um sich, verstanden als die Fähigkeit sich selbst zu regieren, mit der Frage inwiefern erst dies dazu befähigt auch andere zu regieren⁶⁵⁷ und dieses Problem betrifft insbesondere die Herrschenden:

„Wie soll der Fürst regiert werden, so daß er sich selbst und die anderen regieren kann?“⁶⁵⁸

Um sich und auf dieser Grundlage auch andere zu regieren bedarf es also zunächst einmal weiterhin der Sorge um sich, jedoch um jemanden der Andere regiert zu regieren, also anzuleiten, bedarf es zusätzlich der *parrhesia* (Freimut, Redefreiheit, „alles sagen“⁶⁵⁹). Der Parrhesiast ist also einer der den Mut hat dem Herrscher gerade heraus die Meinung kund zu tun, wobei er ihn dabei beständig dazu auffordert – nach Foucault ganz im Sinne des Sokrates – sich um sich selbst zu kümmern:

„[Es ging] darum, sich an einen Mann zu wenden, von dem vorausgesetzt wird, daß er alt genug sei, einen hinreichend guten Ruf habe und darüber hinaus mit einer bestimmten Eigenschaft ausgestattet sei. Und diese Eigenschaft war die *parrhesia*, der Freimut. Ein Mann von Jahren, ein Mann mit gutem Ruf und ein Mann der *parrhesia*: Das waren die drei Kriterien, die notwendig und hinreichend sind, um denjenigen zu charakterisieren, den man braucht, um ein Selbstverhältnis herzustellen. Wir haben also eine ganze Struktur, ein ganzes Paket von wichtigen Begriffen und Themen: die Sorge um sich selbst, die Selbsterkenntnis, die Kunst und die Übung des Selbst, die Beziehung zum Anderen, die Regierung durch den anderen und das Wahrsprechen seitens des

657 Vgl. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, S. 60. „Man kann die anderen nicht gut führen, man kann seine Privilegien nicht in politisches Handeln, in rationales Handeln verwandeln, wenn man sich zuvor nicht um sich selbst gesorgt hat.“

658 Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen*, S. 71

659 Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen*, S. 65

anderen.“⁶⁶⁰

Um sich um sich selbst zu sorgen und diesem Selbst innerhalb der Sorge einen objektiven Inhalt geben zu können, bedarf es folglich der freimütigen Rede des anderen, der Wahrheit, die er sich auszusprechen getraut, auch wenn er – insbesondere wenn er sich an die Herrschenden wendet und im Sinne des zivilen Ungehorsams auch gegen ihn – damit einiges riskiert. Und dieses Wahrsprechen durch den anderen, betreffend den Bürger, den Freund sowie den Herrschenden, ist nicht nur notwendig für die Konstitution des Selbst, es ist abermals auch Voraussetzung für ein tugendhaftes und entsprechend glückliches Leben⁶⁶¹. Als Beispiel wählt Foucault ein weiteres Mal Sokrates, der dieses Versprechen – in der *Apologie* zeigt er, dass die *parrhesia* selbst dem Tod den Stachel zu nehmen vermag und indem er ihm gelassen entgegentritt bürgt er zudem für die Wahrhaftigkeit seiner Lehre – in vollem Umfang einlöst:

„Es ist diese Aufgabe, die er sich entschlossen hatte, bis zu seinem letzten Atemzug zu verfolgen, an die er seine Existenz geknüpft hat, für die er jede Bezahlung und Zuwendung ablehnt. [...] Auf Befehl Gottes selbst wird er antworten, indem er die, denen er begegnet, ermahnt, sich nicht um Ehren, Reichtümer oder Ruhm zu kümmern, sondern um sich selbst – das ist die *epimeleia heauton*, wie Sie wissen. Sich um sich selbst zu kümmern besteht zunächst und vor allem darin, zu wissen, ob man das, was man weiß, wirklich weiß oder ob man es nicht weiß. Philosophieren, sich um sich selbst kümmern, die anderen zu ermahnen, sich um sich selbst zu kümmern, und zwar dadurch, daß man untersucht, prüft und auf die Probe stellt, was die anderen wissen und was nicht, darin besteht die philosophische *parrhesia*, die nicht einfach nur ein Diskursmodus, eine Diskurstechnik ist, sondern das Leben selbst. [...] Das philosophische Leben ist eine Manifestation der Wahrheit. Sie ist ein Zeugnis.“⁶⁶²

Der Weg von der Sorge um sich, zur Sorge um den anderen und mittels der *parrhesia* wieder zurück zur Sorge um sich, welche entsprechend Ausgangspunkt und Ziel eines stets im Werden begriffenen Selbstverhältnisses ist, definiert also ein aufrichtiges, offenes, authentisches, mutiges und nicht zuletzt glückliches Leben, für das es im Zweifelsfall auch zu sterben lohnt. Ein Leben das sich mittels und in der Praxis bewahrheitet und das entsprechend nicht bei der Regierung des Selbst stehen bleibt ist somit das Thema der *Regierung des Selbst und der anderen*. Und an diese Perspektive schließt dann auch der *Mut zur Wahrheit* an, denn wesentlich für die Konstitution des Selbst ist nicht der Zugang zu einer höheren Wahrheit, sondern die Prüfung innerhalb einer Praxis:

„Diese Einsetzung des Selbst als *bios*, und nicht mehr als *psyche*, als Leben und Lebensweise und

660 Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen*, S. 67f.

661 Vgl. Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen*, S. 68. „Das Wahrsprechen des anderen als wesentlicher Bestandteil der Regierung, die er über uns ausübt, ist eine wesentliche Bedingung dafür, daß wir die angemessene Beziehung zu uns selbst bilden können, die uns Tugend und Glück verleihen wird.“

662 Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen*, S. 408f. und 430

nicht mehr als Seele [...]. [...] [W]enn die Bestandsaufnahme bezüglich des Selbst am Problem des bios (des Lebens), und nicht an der Entdeckung der Seele als einer ontologisch verschiedenen Wirklichkeit ausgerichtet ist. [...] Dieser Modus der Selbsterkenntnis nimmt vielmehr die Form der Probe, der Prüfung, der Übung [...] hinsichtlich des eigenen Verhaltens an.“⁶⁶³

Und der Kyniker, der sein Leben öffentlich zur Schau stellt⁶⁶⁴ und damit die Aufforderung zur Erprobung und Prüfung seiner Lebensweise in vollem Umfang annimmt, ist für diese Perspektive weiterhin exemplarisch. Dazu Schmid:

„Das kynische Verhältnis zur Wahrheit ist nicht mit theoretischen Lasten überladen: Für die Kyniker ist die Philosophie von der Lebensweise nicht zu trennen; sie hat vielmehr unmittelbar praktische Konsequenzen. Daher wird der Kyniker in den antiken Texten als der Mensch der Parrhesia dargestellt. [...] Die Ethik, die Frage der Lebensführung besteht für ihn weder in der Reflektion über ihre mögliche Begründung, noch im Befolgen der Sitte, sondern in der Durchkreuzung, wo sie als fragwürdig erscheint, um auf andere Art und Weise zu leben als gewöhnlich: Eine, wie man sie nennen könnte, enorme (außerhalb von Normen sich konstituierende) Existenz.“⁶⁶⁵

Der Kyniker, der den *Mut zur Wahrheit*, also die *parrhesia* an sein Leben selbst bindet und ein entsprechend herausragendes Zeugnis ihrer Wahrheit und Wahrhaftigkeit ist, bedarf keiner außerordentlichen Hingabe an die Reflexion, denn er prüft sich und das wofür er steht im Alltag und seiner täglichen Praxis. Was ihn folglich auszeichnet ist die Fähigkeit sich jenseits der Norm ein eigenes Bild von sich selbst und der Welt zu machen und dieses auch zu leben. Und wenn Foucault und Deleuze das Minoritäre und die Gleichberechtigung eines vielfältigen Erfahrungswissens gegenüber dem universalen Intellektuellen verteidigen, so lässt sich auch die Lebensform des Kynikers hier einordnen:

„Das Leben als unmittelbare, glänzende und wilde Gegenwart der Wahrheit, das kommt im Kynismus zur Manifestation. Aber auch: die Wahrheit als Disziplin, als Askese und Nüchternheit des Lebens. Das wahre Leben als Leben der Wahrheit. Im und durch sein Leben den Skandal der Wahrheit auszuüben, darin besteht der Kern des Kynismus. Darum haben wir, so scheint mir, mit dem Kynismus einen sehr bemerkenswerten Punkt erreicht, der ein wenig Aufmerksamkeit verdient, wenn man die Geschichte der Wahrheit und die Geschichte der Beziehung zwischen der Wahrheit und dem Subjekt schreiben will.“⁶⁶⁶

Der Kyniker ist somit weit davon entfernt die platonischen Ideen zu schauen, doch indem er es

663 Foucault, *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II*, S. 211

664 Vgl. Foucault, *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II*, S. 435. „Sie sehen also, daß der Kyniker derjenige ist, der unter freiem Himmel lebt, und er lebt unter freiem Himmel, weil er ein freier Mann ist, ohne etwas von außen fürchten zu müssen. In seinem Leben ist er die Wahrheit im manifesten Zustand.“

665 Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, S. 275f.

666 Vgl. Foucault, *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II*, S. 229f.

vorzieht die Wahrheit mittels der Prüfung durch das Leben selbst, als wahres Leben zu leben, verfolgt er eine der Wirklichkeit weit mehr verbundene Perspektive. Will man in diesem Kontext abermals die zweite Frage in Betracht ziehen – *Wie kann mittels des Subjekts Identität, also Teilhabe, Verantwortung und Solidarität, und Differenz, eine unhintergehbare Freiheit, zugleich denkbar gemacht und gelebt werden?* – so kann der Kyniker einen weiteren Hinweis liefern, denn, *als Parrhesiast beteiligt er sich an der Gesellschaft, sorgt sich gleichermaßen um sich selbst, die anderen und das Wohl der Polis und lebt sogar in der Öffentlichkeit, während er zugleich den Mut aufbringt die Gesellschaft, derer er Teil ist, jederzeit und gegenüber einem jeden kühn zu hinterfragen, ausgehend von einer enormen Existenz, was zudem impliziert, dass er damit auch die Pluralität der Lebensstile und seine eigene Freiheit verteidigt wissen will.*

Auch der platonische Sokrates, der seine Befragungen mitunter *aporetisch* enden lässt, kann dafür ein Beispiel sein, denn durch diese Form des Dialogs ist man weit mehr dazu aufgefordert sich und sein Wissen abermals zu prüfen, sich also um sich selbst zu kümmern, als dass man durch die *parrhesia* einer Wahrheit anheim gestellt wird der Gefolgschaft zu leisten wäre und deren Prophet man alsbald ist. Man könnte sagen, die gelebte Wahrheit, die den Schutz der Gruppe oder die Geschlossenheit der eigenen Gedanken verlässt, die sich dem Zugriff des Fremden aussetzt, wird schlicht zur Offenheit und genau diese fordert eine moderne Form der *parrhesia*. Die Rolle des Revolutionärs lässt sich nach Foucault in diesem Kontext wiederbeleben:

„Wenn der revolutionäre Diskurs die Form der Kritik der bestehenden Gesellschaft annimmt, spielt er die Rolle eines parrhesiastischen Diskurses. Der philosophische Diskurs als Analyse, als Reflexion auf die Endlichkeit des Menschen und als Kritik von allem, sei es im Bereich des Wissens oder dem der Moral, was die Grenzen der Endlichkeit des Menschen überschreiten kann, spielt wohl in gewisser Weise die Rolle der *parrhesia*. Was den wissenschaftlichen Diskurs betrifft, so spielt er ebenfalls diese parrhesiastische Rolle, wenn er [...] sich als Kritik der Vorurteile, des bestehenden Wissens, der herrschenden Institutionen, der gegenwärtigen Handlungsweisen entfaltet.“⁶⁶⁷

Die Reflexion auf die Endlichkeit kehrt hier folglich wieder, doch nun ist sie nicht mehr mit einem transzendentalen Programm oder einer entsprechenden Wissenschaft verbunden, sondern sie fordert die Annahme eines Lebens das als solches, auch wenn sich darin kein zeitloser Inhalt manifestiert, der Verteidigung gegenüber der Vereinnahmung würdig wird. Damit ist für Foucault zuletzt auch der Widerstand wieder möglich und zwar indem man ein Verhältnis zu sich selbst herstellt, das wesentlich der Freiheit und davon ausgehend einem kritischen Verhältnis zum Gegebenen verpflichtet ist, indem man dieses Verhältnis stets auf die Probe stellt und auch dem anderen

667 Foucault, *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II*, S. 51f.

aussetzt und schließlich indem man – selbst auf die stets vorhandene Gefahr hin sich zu irren – nicht davor zurückschreckt den Mut aufzubringen diese Wahrheit auch zu leben, was deren ständige Korrektur einschließt. Diese Rolle scheint somit für jedermann möglich, die Erprobung der eigenen Wahrheit am Leben und in der Konfrontation als Prüfung, doch das Ausbleiben von Veränderung scheint beinahe genau so naheliegend, denn auch ihm reichen jederzeit verfügbare und scheinbar triviale Gründe:

„Er [Kant] spricht von 'Faulheit' und 'Feigheit'. Ich glaube, daß er damit – man sollte darauf näher eingehen – nicht moralische Schwächen im Blick hat, sondern ein Art von Mangel im Verhältnis der Autonomie zu sich selbst. Die Faulheit und die Feigheit sind dasjenige, weshalb wir uns nicht selbst zu der Entscheidung, der Kraft und dem Mut durchringen, mit uns selbst jene Beziehung der Autonomie zu unterhalten, die uns erlaubt, uns unserer Vernunft und unserer Moral zu bedienen. Folglich besteht das Ziel der Aufklärung gerade in der Neuverteilung der Beziehung zwischen der Regierung des Selbst und der Regierung der anderen.“⁶⁶⁸

Foucault ist nun also an einem Punkt angekommen wo seiner Meinung nach eine gleichermaßen freie und authentische Kritik möglich wäre und doch macht er mit Kant die einfache Feststellung, dass die Tatsache dass die Menschen sich nicht längst so zu leben getrauen schlicht darin gründet, dass eine solche Seinsweise anstrengend ist. Sobald also die Konvention keinen Maßstab mehr bildet ist man immer aufs neue dazu aufgefordert sich selbstständig zu positionieren und sich mittels der Konfrontation ein Urteil zu bilden, wenngleich man so stets der Gefahr ausgesetzt ist vom dominanten Diskurs der Lächerlichkeit preisgegeben oder überhört zu werden, Diogenes könnte wohl von beidem berichten. Ein Leben jenseits des Gewöhnlichen und erprobter Handlungsweisen steht hier also im Fokus, jedoch ist dies für die Freiheit unumgänglich und die Selbstbestimmtheit und das in dieser Seinsweise postulierte Glück können sich nur aufbauend auf einer experimentellen und zugleich gelebten Freiheit Gestalt geben. Und dass diese Seinsweise entgegen der oftmals postulierten Unmöglichkeit dennoch angestrebt werden soll unterstreicht Foucault indem er auch eine implizite Kritik an sich selbst äußert:

„Insofern es darum geht, die Beziehung zwischen Veridiktionsmodi, Techniken der Gouvernamentalität und Formen der Selbstpraxis zu analysieren, sehen Sie auch, daß die Präsentation solcher Untersuchungen als Versuch, das Wissen auf die Macht zu reduzieren, um innerhalb von Strukturen, in denen das Subjekt keinen Platz hat, aus dem Wissen die Maske der Macht zu machen, nur eine reine Karikatur sein kann. Im Gegensatz dazu geht es um die Analyse komplexer Beziehungen zwischen drei Elementen, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen, die sich nicht ineinander auflösen, sondern deren Beziehungen füreinander konstitutiv sind. Diese drei

668 Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen*, S. 53

Elemente sind: die Gestalten des Wissens, insofern sie in der Besonderheit ihrer Veridiktion untersucht werden; die Beziehungen der Macht, insofern sie nicht als Ausfluß einer substantiellen und zudringlichen Macht, sondern anhand von Verfahren erforscht werden; und schließlich die Modi der Konstitution des Subjekts aufgrund der Selbstpraktiken. Durch diese dreifache theoretische Verschiebung [...] kann man, so scheint mir, die Beziehung zwischen Wahrheit, Macht und Subjekt untersuchen, ohne sie jemals aufeinander zu reduzieren.“⁶⁶⁹

Während es bei Foucault also zunächst eine gänzlich von der Macht und vom Subjekt befreite Freiheit und ein entsprechend theoretisches Wissen – Denken in und ausgehend von der Leere, wobei die Epistemen selbst in ihrer Abgehobenheit auch den Determinismus ins Spiel bringen – gibt, sodann eine Macht, die sich sowohl des Subjekts als auch des Wissens zu bedienen vermag – Technologien der Macht und das von ihnen erst erschaffene Subjekt und seine Seele – und dabei jeglichen Freiraum zu verspielen scheint, versucht Foucault in einem finalen Schritt Wissen, Macht und Subjekt als aufeinander nicht reduzierbar zu betrachten, wobei davon ausgegangen werden kann, dass die Annahme einer fundamentalen Freiheit des Subjekts diese Aufteilung nun als notwendig erscheinen lässt. Des weiteren zeigt sich, dass er dadurch die Prioritäten seiner Analyse ein Stück weit verschiebt, denn der Kyniker, Sokrates, die Lehren von Epiktet und Seneca stellen je ein grundsätzlich freies *Subjekt* – sozusagen Bedingung der Möglichkeit einer tatsächlichen Konstitution des Selbst mittels der Sorge – an den Anfang, den Skandal der Wahrheit als gelebte Wahrhaftigkeit (öffentlicher Protest) innerhalb des Status quo und erst aus dieser Perspektive erwächst die Kritik an der *Macht* in Form eines Lebens-*Wissens* und auch die allezeit gegebene Möglichkeit zur Veränderung auf allen Ebenen. Dieses Leben folglich zu leben, was Foucault das philosophische Leben nennt, ist dann auch die von ihm selbst zunächst noch belächelte beziehungsweise lediglich als Gegen-Macht innerhalb des Machtnetzes verstandene Möglichkeit zum Widerstand, nicht nur Ästhetik sondern auch Ethik der Existenz.

Im Zusammenhang mit der dritten Eingangs gestellten Frage – *Wie lässt sich das Denken von Foucault und Deleuze im Kontext der Paradoxien des modernen Wissens als Lösungsstrategie begreifen?* – könnte man somit sagen: *Foucault versucht ein Denken darzustellen, das sich nicht in einem reinen Erkenntnissubjekt zu begründen trachtet und doch steht hier das Subjekt selbst wieder im Mittelpunkt, wobei es nun auf der Ebene des bios angesiedelt ist, das Leben selbst also als Prüfstein einer lebendigen Wahrheit auftritt, und dadurch soll sowohl die Bodenlosigkeit des Existentialismus vermieden werden, als auch ein hegelianischer Determinismus innerhalb des Status quo, und der Widerstand als Möglichkeit zur tatsächlichen Veränderung ist das herausragende Zeugnis dafür, denn er verdankt sich sowohl der Freiheit, wie er sich gleichermaßen*

669 Foucault, *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II*, S. 23f.

der Bewährung durch das Leben – das wahre Leben der Wahrheit und die Polis – stellt.

Foucaults Versuch, den Widerstand als dem Subjekt inhärent zu verstehen könnte, also als ein Versuch gelesen werden, entgegen des Determinismus durch die Macht oder der potentiellen Freiheit eines reinen Wissens, ein authentische Subjekt im diskursiven Austausch und innerhalb einer Gesellschaft – wieder – denkbar zu machen. Im Folgenden soll entsprechend danach gefragt werden, inwiefern Foucault dieses Konzept auch als Instrument der Gegenwart begreift, als Idee welche den modernen Widerstand und seine oft als unzureichend verstandene Form in den Blick bekommt.

4. Ausblick: Der Widerstand als uneinholbares Außen im Herzen der Gesellschaft

Foucault wird in dem Interview *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit* ein weiteres Mal auf die Chancen des Widerstands verweisen, wobei dieser nun aufgrund der fundamentalen Freiheit des Subjekt primär gegenüber der Macht ist und so zu keiner Zeit gänzlich zu verschwinden droht:

„Man sollte außerdem beachten, dass es Machtbeziehungen nur in dem Maße geben kann, in dem die Subjekte frei sind. Wenn einer von beiden vollständig der Verfügung des anderen unterstünde und zu dessen Sache geworden wäre, ein Gegenstand, [...] dann gäbe es keine Machtbeziehungen. [...] Selbst [...] wenn man wirklich sagen kann, dass der eine alle Macht über den anderen besitzt, so lässt sich die Macht über den anderen nur in dem Maße ausüben, in dem diesem noch die Möglichkeit bleibt, sich zu töten, aus dem Fenster zu springen oder den anderen zu töten. Das heißt, dass es in Machtbeziehungen notwendigerweise Möglichkeiten des Widerstands gibt [...].“⁶⁷⁰

Diese Freiheit, die hier ihrer Stellung nach auch an die existentialistische Freiheit Sartres erinnert, ist somit primär, absolut und unhintergebar. Dennoch stellt Foucault fest, dass das Subjekt sich ausgehend von dieser Freiheit entweder selbst konstituieren oder der Macht ergeben kann. Dazu heißt es in dem Gespräch *Eine Ästhetik der Existenz*:

„Ich denke [...], dass das Subjekt durch Praktiken der Unterwerfung oder, auf autonomere Weise, durch Praktiken der Befreiung, der Freiheit konstituiert wird, wie in der Antike, selbstverständlich ausgehend von einer gewissen Anzahl von Regeln [...].“⁶⁷¹

Damit ist sozusagen der Grundstein gelegt um zumindest potentiell eine Vielfalt von Lebensformen und deren Offenheit denkbar zu machen. Und dieser Frage widmet sich Foucault dann auch in dem Interview *Sex, Macht und die Politik der Identität* ein wenig genauer. Die Existenz des Einzelnen ist

670 Foucault, *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, in: *Dits et Ecrits. Band IV*, S. 890

671 Foucault, *Eine Ästhetik der Existenz*, in: *Dits et Ecrits. Band IV*, S. 906

auch hier gegen die Norm gewendet, ein Schauplatz des Kampfes, doch soll sie dennoch nicht mit Ressentiment beladen sein, denn nun wurzelt das Subjekt – gezwungenermaßen – selbst auf der Seite des Widerstands, wenngleich die Geschichte davon nur wenig wissen will:

„Wir müssen unser Begehren befreien“, sagen sie. Nein! Wir müssen neue Lüste erschaffen. Dann wird das Begehren vielleicht folgen.“⁶⁷² Und weiter: „Man kann niemals sicher sein, dass es keine Ausbeutung geben wird. In Wirklichkeit kann man sich sicher sein, dass es eine geben wird, und dass alles das, was geschaffen oder errungen wurde, das ganze Terrain, das gewonnen wurde, irgendwann einmal auf diese Weise benutzt werden wird. So verhält es sich mit dem Leben, dem Kampf und der Geschichte der Menschen.“⁶⁷³

Vergleichbar den Fluchtlinien Deleuzes kündigt sich der Widerstand hier als etwas an, das tatsächlich Neues zu erschaffen vermag, wenngleich dieses Neue in historischer Perspektive nicht umhin kommt von der Dialektik Hegels, dem *circulus vitiosus* verdaut zu werden. Doch auch in dieser Dynamik betont Foucault nun den Vorrang des Widerstands, die herausragende Rolle des Subjekts und dessen treibende und formgebende Kraft:

„Der Widerstand kommt als Erstes, und er bleibt sämtlichen Kräften des Prozesses überlegen; er nötigt mit seiner Wirkung die Machtverhältnisse dazu, sich zu verändern. Ich gehe also davon aus, dass der Terminus 'Widerstand' das wichtigste Wort, das *Schlüsselwort* dieser Dynamik ist.“⁶⁷⁴

Und hier lässt sich dann auch Deleuzes Einschätzung des Widerstands bei Foucault anschließen:

„Tatsächlich weist ein Kräftediagramm [...] Singularitäten des Widerstands auf, gewisse 'Punkte, Knoten, Brennpunkte', die ihrerseits auf die Schichten einwirken, in der Weise jedoch, daß sie einen Wandel ermöglichen. Mehr noch, das letzte Wort in der Macht lautet, daß der Widerstand primär ist, in dem Maße, in dem die Kräfteverhältnisse ganz ins Diagramm eingebunden sind, während die Widerstände notwendigerweise in direkter Beziehung zum Außen stehen, von dem die Diagramme ihren Ausgang genommen haben. So daß das soziale Feld Widerstand leistet, bevor es sich nach Strategien organisiert, und das Denken des Außen somit ein Denken des Widerstands ist.“⁶⁷⁵

Trotz der zunächst allumfassend erscheinenden Machtkonzeption betont Deleuze also, dass für Foucault der Widerstand und die damit verbunden Freiheit letztlich primär sind und es auch sein müssen – da sonst die Revolte als Variation des Status quo und somit als Wiederholung des Selben beziehungsweise als Totalisierung auftreten würde – und die Möglichkeit dieses Widerstands begründet Deleuze durch ein weiterhin für Foucault wesentliches Außen. Dieses Außen – nun als irreduzible Dimension des Subjekts – verbürgt einerseits, dass der Widerstand jederzeit primär und

672 Foucault, *Sex, Macht und die Politik der Identität*, in: *Dits et Ecrits. Band IV*, S. 914

673 Foucault, *Sex, Macht und die Politik der Identität*, in: *Dits et Ecrits. Band IV*, S. 915

674 Foucault, *Sex, Macht und die Politik der Identität*, in: *Dits et Ecrits. Band IV*, S. 916

675 Deleuze, *Foucault*, S. 125

somit unangreifbar ist, und wenngleich er dadurch niemals vollständig erschöpft werden kann, so ist er doch je schon in das soziale Netz, das immer auch Ausdruck von Macht ist, eingebunden. Das Außen ist entsprechend ein Verweis auf jede Form von Verhalten und jede damit einhergehende Erfahrung die an der Norm vorbei zu gehen vermag und so etwas neues in den Blick bekommt, was Foucault als Aufgabe des philosophischen Lebens definiert. Die Möglichkeit zur echten Erfahrung, zur Annahme des Ereignisses und zur Veränderung ist also Gegenstand einer solchen Perspektive und Foucault greift an dieser Stelle abermals auf die Lust zurück, wobei es nun nicht mehr darum geht herauszufinden was genau sie ist und bedeutet, sondern vielmehr – im Sinne Spinozas – was sie an schöpferischem Potential bietet. Im Mittelpunkt der Freiheit und des Widerstands steht die Möglichkeit jedweder Form intensiver Erfahrungen – an dieser Stelle würde so Deleuze auch das unveröffentlichte Manuskript *Die Geständnisse des Fleisches* anschließen⁶⁷⁶ – und inwiefern diese vermögen die Welt zu bereichern, zu erweitern und schließlich zu öffnen und damit sind sie vergleichbar mit dem was Deleuze das Minoritär-Werden nennt, das wesentlich dem Prozess verpflichtet ist und das nun auch bei Foucault auftaucht:

„Wir haben es nicht nötig zu entdecken, dass wir Homosexuelle sind. [...] Wir müssen vielmehr eine schwule Lebensweise erschaffen. Ein Schwulwerden. [...] Wenn man untersucht, wie unterschiedlich die Leute ihre sexuelle Freiheit erfahren haben – die Art und Weise, wie sie ihre Kunstwerke erschaffen haben –, muss man zwangsläufig konstatieren, dass die Sexualität, so wie wir sie heute kennen, zu einer der produktivsten Quellen unserer Gesellschaft und unseres Seins geworden ist. Ich denke, was mich betrifft, dass wir die Sexualität andersherum verstehen sollten: Die Welt nimmt an, dass die Sexualität das Geheimnis des schöpferischen kulturellen Lebens darstellt; sie ist eher ein Prozeß, der sich für uns heute in die Notwendigkeit einschreibt, unter dem Deckmantel unserer sexuellen Wahlen ein neues kulturelles Leben zu erschaffen.“⁶⁷⁷

676 Vgl. Deleuze, Foucault, S. 146 und 148. „Die Subjektivierung vollzieht sich durch Faltung. [...] Die erste betrifft den materiellen Teil unserer selbst, der von der Falte umschlossen und umfaßt sein wird: bei den Griechen war dies der Körper und seine Lüste, die 'Aphrodisia'; bei den Christen jedoch wird es das Fleisch und sein Begehren sein, ein ganz andere substantielle Modalität.“ Und weiter: „Findet die moderne Subjektivität den Körper und seine Lüste wieder, gegen ein allzusehr dem Gesetz unterworfenen Begehren. [...] Der Kampf für die Subjektivität präsentiert sich folglich als Recht auf Differenz, als Recht auf Variation, zur Metamorphose. (Wir vervielfachen hier die Fragen, das wir das unveröffentlichte Manuskript *Les aveux de la chair* [Die Geständnisse des Fleisches] und darüber hinaus die Richtungen der letzten Forschungsvorhaben Foucaults berühren.“ Und vgl. Foucault, *Sex, Macht und die Politik der Identität*, in: *Dits et Ecrits. Band IV*, S. 913. „Die Möglichkeit, unseren Körper als mögliche Quelle für eine Mannigfaltigkeit von Lüsten zu gebrauchen, ist etwas sehr Wichtiges. Sieht man sich beispielsweise die traditionelle Konstruktion der Lust an, so stellt man fest, dass die physischen Lust oder Lüste des Fleisches stets das Trinken, das Essen und der Sex sind. Und darauf beschränkt sich, scheint mir, unser Verständnis des Körpers der Lüste. [...] Wir müssen die Drogen studieren. Wir müssen die Drogen versuchen. Wir müssen gute Drogen herstellen – die fähig sind, eine äußerst intensive Lust hervorzubringen. Ich denke, der Puritanismus, der hinsichtlich der Droge angesagt ist – ein Puritanismus, der impliziert, dass man entweder dafür oder dagegen ist –, ein irrtümliche Einstellung ist. Die Drogen bilden jetzt einen Teil unserer Kultur. Genauso wie es gute und schlechte Musik gibt, gibt es gute und schlechte Drogen.“

677 Foucault, *Sex, Macht und die Politik der Identität*, in: *Dits et Ecrits. Band IV*, S. 910

Wo zunächst also noch die dazu Leere auffordert sie selbst und in ihr zu denken und sodann die Macht nahezu alles zu instrumentalisieren vermag, scheint hier die Möglichkeit zu bestehen vermittels unterschiedlicher Lebensformen ein Vielzahl neuer Erfahrungen zu machen, welche schließlich das Ganze verändern. Foucault, der demnach in der Konstitution des Selbst eine primäre Freiheit postuliert, glaubt somit weiterhin an fundamentale Veränderung, obwohl diese eben nicht mehr als plötzlicher Bruch in historischer Perspektive oder als lineare Transformation gedacht werden kann:

„Ich denke, dass eine der großen Feststellungen, die wir seit dem letzten Krieg gemacht haben, die des Scheiterns aller sozialen und politischen Programme ist. Wir haben bemerkt, dass die Dinge niemals so zustande kamen, wie die politischen Programme sie uns beschreiben; [...] Doch eine Verwirklichung der sechziger und siebziger Jahre, die ich als eine segensreiche Verwirklichung ansehe, ist, dass einige institutionelle Modelle ohne Programm erprobt wurden. Ohne Programm heißt nicht Blindheit – dass man blind ist für das Denken. In Frankreich wurde in der letzten Zeit massiv die Tatsache kritisiert, dass die verschiedenen politischen Bewegungen für die sexuelle Freiheit und wegen der Gefängnisse und der Ökologie usw. kein Programm hatten. Doch meiner Ansicht nach kann kein Programm zu haben zugleich sehr nützlich, sehr originell und sehr kreativ sein [...]. Eines der Dinge die es meiner Ansicht nach zu bewahren gilt, ist die Existenz – außerhalb der großen politischen Parteien und außerhalb des normalen oder gewöhnlichen Programms – einer bestimmten Form politischer Innovation, politischer Schöpfung und politischer Erprobung. [...] Diese sozialen Bewegungen haben wahrlich unser Leben, unsere Mentalitäten und unsere Einstellungen verändert sowie die Einstellungen und die Mentalitäten anderer Leute – Leute, die diesen Bewegungen nicht angehören. Und das ist etwas sehr Wichtiges und sehr Positives. Ich sage es noch einmal: Nicht die alten traditionellen und normalen politischen Organisationen haben diese Überprüfung ermöglicht.“⁶⁷⁸

Der Widerstand, als schlichter Aufstand, lokal, minoritär und heterogen, angeblich ziellos und nicht weniger wirkungslos, wird hier also abermals mit einer scheinbar allgemein akzeptierten Kritik konfrontiert, welche sein diffuses und spontanes Auftreten als fundamentalen Mangel ausweist, während Foucault Krieg und Revolution damit konfrontiert, dass deren Programme nur selten die propagierte Veränderung tatsächlich herbeiführen. Foucault, der damit den Glauben an die Utopie und eine institutionalisierte Form von Veränderung weitgehendst aufgibt verweist somit zugleich auf die Möglichkeiten die der Widerstand unvermindert zu bieten scheint. Denn obwohl der Widerstand kein einheitliches Programm hat und keine abschließende Utopie verkündet, kann er dennoch das Neue fordern und damit einhergehend den Raum für Veränderung öffnen, für

678 Foucault, *Sex, Macht und die Politik der Identität*, in: *Dits et Ecrits. Band IV*, S. 924

Erfahrungen und Subjektivierungsweisen welche das Feld des Normalen zu erweitern vermögen. Und wenn Deleuze im Hinblick auf Foucault feststellt, dass „das soziale Feld Widerstand leistet, bevor es sich nach Strategien organisiert, und das Denken des Außen somit ein Denken des Widerstands ist“, scheint er diese Dynamik und deren Potential im Blick zu haben. Der Widerstand, der sich damit zufrieden gibt ein Aufstand zu sein, eine schlichte Erfahrung, eine Intensität welche Veränderung fordert und möglich macht, hat weder einen logischen Ursprung noch ein erklärtes Ziel, weshalb er zunächst als ein marginales Phänomen auftritt, so nichtig wie das Außen dem er sich verdankt; doch als Prozess und als Insistieren auf ein entsprechendes Werden scheint seine Offenheit beinahe uneingeschränkt und ebenso steht es um die Möglichkeiten zur angestrebten Veränderung innerhalb einer solchen Seinsweise. Dazu Deleuze in seinem Buch über *Foucault*:

„Es wird stets eine Beziehung zu sich geben, die den Codes und Mächten Widerstand leistet; die Beziehung zu sich ist sogar einer der Ursprünge dieser Widerstandspunkte [...]. [...] Man muß also feststellen, daß sich die Subjektivierung, der Bezug zu sich, unablässig vollzieht, jedoch indem er sich wandelt, den Modus verändert, so sehr, daß der griechische Modus eine recht entfernte Erinnerung ist. Zurückerobert durch die Machtverhältnisse und Wissensbeziehungen entsteht die Beziehung zu sich beständig neu, anderswo und anders. [...] Der Kampf für eine moderne Subjektivität geht durch einen Widerstand gegen die beiden aktuellen Formen der Unterwerfung hindurch; die eine besteht darin, uns gemäß den Ansprüchen der Macht zu individualisieren, die andere darin, jedes Individuum an eine gewußte, bekannte, ein für allemal festgelegte Identität zu fesseln. [...] Der Übermensch hat nie etwas anderes bedeuten sollen als: im Menschen selbst gilt es das Leben zu befreien, da der Mensch selbst eine Weise darstellt, es einzusperren. Das Leben wird zum Widerstand gegen die Macht, wenn die Macht das Leben zu ihrem Objekt macht.“⁶⁷⁹

Im Mittelpunkt des Widerstands steht somit das Subjekt und die Möglichkeit mittels intensiver Erfahrungen ein Selbst-Verhältnis zu bilden, das jenseits der Norm angesiedelt ist, jedoch entsprechende Veränderung auch auf dieser Ebene nach sich zieht. Foucault, der in der *Ordnung der Dinge* feststellt, dass die Vermischung des empirischen mit dem transzendentalen vermieden werden muss und damit jedwedes Denken, dass im Subjekt seinen Ausgang hat, scheint um den Widerstand denken zu können an dieser Stelle demnach selbst wieder auf das Subjekt zurückgreifen zu müssen. Die Frage „Was ist der Mensch“ beantwortet er jedoch indem er auf das Leben selbst verweist und einen Menschen als körperliches und zugleich unerschöpfliches Wesen, das sich in dieser Dimension – gerade entgegen der biopolitischen Vereinnahmung und Reglementierung – zu bewähren und zu entfalten hat. Und das damit verbundene Wissen ist einerseits ein Wissen welches sich schlicht der Freiheit des Subjekts verdankt, also mit Erfahrungen einhergeht die dem Außen

679 Deleuze, *Foucault*, S. 147, 148, 129

entlockt werden müssen und zudem steht dieses Wissen unentwegt in wechselseitigem Austausch mit „dem Leben“, was eine permanente Prüfung und unabsehbare Transformation sowohl des Wissen als auch des Subjekts zur Folge hat. Weder ist dieses Wissen somit zeitlos, noch verallgemeinerbar, geschweige denn findet es seine Rechtfertigung – erst – in einem Ziel. Als erlebte, der Erfahrung und Intensivierung verpflichtete, durch Prüfung auf Dauer gestellte Befreiung – jedoch stets vermittelt des Außen und nicht nur als Gegen-Norm – tritt dieser Widerstand entsprechend auf, Skandal der Wahrheit, der sich dadurch rechtfertigt dem Leben tatsächlich noch etwas neues zu entlocken:

„Es ist sehr langweilig immer derselbe zu sein. Wir dürfen die Identität nicht ausschließen, sofern die Leute auf dem Umweg über ihre Identität ihre Lüste finden, aber wir dürfen diese Identität nicht als ein universales ethisches Richtmaß betrachten. [...] [E]s ist eine Identität die uns begrenzt, und ich denke, dass wir das Recht haben (und haben können), frei zu sein.“⁶⁸⁰

Foucault und Deleuze scheinen an dieser Stelle nicht weit voneinander entfernt und so können die drei Gegenspieler, die Foucault für bereits für den *Anti-Ödipus* nennt, wohl gleichsam für sein eigenes Spätwerk angeführt werden:

„1. Die politischen Asketen, die sauerböfischen Aktivisten, die Terroristen der Theorie, diejenigen, die die reine Ordnung der Politik und des politischen Diskurses bewahren möchten. Die Bürokraten der Revolution und die Funktionäre der Wahrheit. 2. Die erbarmungswürdigen Techniker des Begehrens [...] die die vielfältige Organisation des Begehrens auf das binäre Gesetz von Struktur und Mangel reduzieren möchten. 3. Schließlich der Hauptfeind, [...] der Faschismus [...] der uns die Macht lieben und genau das begehren lässt, was uns beherrscht und ausbeutet. Ich würde sagen, dass der Anti-Ödipus ein Buch der Ethik ist [...]. Wie muss man es anstellen, nicht zu einem Faschisten zu werden, selbst wenn (vor allem wenn) man glaubt, ein Kämpfer für die Revolution zu sein? Wie können wir unsere Diskurse und unsere Taten, unsere Herzen und unsere Lüste vom Faschismus befreien.“⁶⁸¹

Nicht weniger, aber auch nicht mehr ist somit wohl auch für Foucault im Begriff des Widerstands versammelt, dem Versuch einer Perspektive jenseits der Fallen der Macht und ganz im Sinne der Freiheit und Autonomie des Subjekts. Der Einzelne, der vermittelt durch ein uneinholbares Außen sich selbst und die Gesellschaft in Frage zu stellen vermag, wenngleich er niemals jenseits gegebener Strukturen existiert, und der so auch das Ganze in Bewegung hält, das Leben als Prozess uneingeschränkt bejahend. Und die Sorge um sich, die Ästhetik der Existenz, der Mut zur Wahrheit, all diese Formen eines grundsätzlich als frei zu denkenden und doch innerhalb einer Gesellschaft zu

680 Foucault, *Sex, Macht und die Politik der Identität*, in: *Dits et Ecrits. Band IV*, S. 914f.

681 Foucault, *Der „Anti Ödipus“ – Eine Einführung in eine neue Lebenskunst*, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, S. 227f.

erprobenden Selbstverhältnisses bilden das dazu erforderliche Fundament, die Beziehung zu sich eben als Ursprung des Widerstands. Während also die Revolution zum Scheitern verurteilt scheint oder gleich als reine Anarchie auftritt und die Revolte in den Spiralen der Macht gefangen sich der schlichten Variation verschreibt, soll der Widerstand den Kampf mit dem Status quo aufnehmen, ohne dazu das Leben aus dem Blick zu verlieren oder den Glauben an die Möglichkeit zur tatsächlichen Veränderung zu verraten. Sowohl die Identität, verstanden als Totalisierung, wie sie die strukturalistische Machtanalyse zu Tage bringt, als auch die reine Differenz, wie sie der Bezug zu einem literarischen Außen in den Blick nimmt, scheinen hier also gleichsam versöhnt, denn nun ist das Ganze schlicht ein geteiltes Prinzip, eine lebendige Gesellschaft, innerhalb derer sich der Einzelne und seine Existenzweise zu behaupten und zu bewähren hat, wobei die Sorge um sich und der Mut zur Wahrheit dafür bürgen, dass weder das Selbst, noch der Andere, noch die Polis jemals der Freiheit entsagen. Der Widerstand entdeckt also die Intensitäten, welche sich nur der Freiheit – dem Außen – verdanken, kein Abklatsch des Konventionellen sind und so auch die Lust an der Freiheit selbst andeuten, und diese Intensitäten scheuen sich nicht – das philosophische Leben und der Kyniker – den Weg ins Leben zu beschreiten, sich also der Erprobung durch das Leben zu stellen und so den Status quo stets herauszufordern; dies jedoch ohne sich dadurch der Gesellschaft enthoben zu wähnen, dem anderen und der Polis, dem Prüfstein des Neuen und des Lebens im Leben selbst.

IX. Deleuze und die Univozität des Widerstands

In diesem Abschnitt soll auch für Deleuze eine letzte Schaffensphase im Hinblick auf die für den Widerstand wesentlichen Aspekte betrachtet werden. Dazu werden zunächst die zwei Kino Bände, *Das Bewegungs-Bild. Kino 1* und *Das Zeit-Bild. Kino 2* herangezogen. Im ersten Band, dem *Bewegungs-Bild*, wird Deleuze ausgehend von Bergsons *Materie und Gedächtnis* eine Theorie des Films entwerfen, in welcher der Film Ausdruck einer Bewegung sein soll die sich an die Idee der Dauer anschließen lässt. Nach Deleuze verweist die Bewegung sowohl im Kino als auch für Bergson auf eine Erfahrung der Zeit welche einerseits ihr Werden umfasst, andererseits soll dieses Werden auch als ein Ganzes begriffen werden. Im *Zeit-Bild* wird diese vom Raum abgeleitete Zeitvorstellung dann weiter ausdifferenziert und Deleuze entwickelt abermals mit Bergson eine Vorstellung der Zeit, welche gleichermaßen von der Kluft bestimmt ist – die Gegenwart als immer schon Vergangenes und als der gesamten Vergangenheit koexistent – und somit die Spontanität des Ausdrucks gewährt, als auch von einer dem Film eigenen Virtualität, welche die Zeit selbst ins Bild zu setzen vermag. Jeweils ist es dem Kino somit darum zu tun eine Ganzheit zu denken, jedoch soll diese weder Ursprung noch Ziel umfassen. Diese Dynamik soll sodann auch auf die Idee des Widerstands bezogen werden, diesmal in Form einer Affirmation jenseits bestimmter Ziele, was Deleuze als einen „Glauben“ an die Welt formuliert, welchen zur Darstellung zu bringende Aufgabe des modernen Kinos ist.

In einem weiteren Schritt wird dann das letzte Werk das Deleuze gemeinsam mit Guattari verfasst aufgegriffen und das den resümierenden Titel *Was ist Philosophie?* trägt. Hier stellen Deleuze und Guattari sich die Frage nach der Aufgabe der Philosophie und finden diese zunächst einmal in der Schöpfung neuer Begriffe. Damit einhergehend kommt das Ereignis selbst in den Blick und die Struktur des Ereignisses welches dazu auffordert das unvorhersehbare und dessen Bejahung zu denken und auch diese Dynamik soll auf den Widerstand bezogen werden.

Mit *Die Falte. Leibniz und der Barock* wird Deleuze noch eine finale Reflexion seiner Erkenntnistheorie vorlegen. Anhand der Falte und der Weise wie vermittelt durch sie eine Beziehung zwischen Außen und Innen – welches gerade nicht ineinander aufzugehen droht – gedacht werden kann, greift Deleuze noch ein weiteres mal den bereits früh in seinem Werk vorhandenen Gedanken der Univozität auf. Da dieser Idee stets vorgeworfen wird sie könne grundsätzlich nur einen unpolitischen Fatalismus propagieren, soll auch diese Diskussion im Kontext der Theorie der Falte bei Leibniz angesprochen werden.

Abschließend wird noch die Textsammlung *Kritik und Klinik* herangezogen, welche sich im wesentlichen mit Schriften aus dem Bereich der Literatur beschäftigt. Hier widmet sich Deleuze beispielsweise Herman Melville und dessen Text *Bartleby, der Schreiber*. Bartleby, der eine Art ontologischen Widerstand verkörpert, soll an dieser Stelle herangezogen werden, da Deleuze in der Analyse dieses Textes sowohl einen fundamentalen Anspruch auf Freiheit verhandelt, also auch die weiterführenden Implikationen die der umfassenden Weigerung des Protagonisten abgewonnen werden können. Und so zeigt sich nach Deleuze vermittelt durch den Widerstand auch die Forderung nach einer Gesellschaft der Brüder, also einer Gesellschaft ohne despotischen Signifikanten, der ebenfalls nachgegangen werden soll. Diese Idee wird dann noch mittels eines weiteren Textes ergänzt werden, der sich unter dem Titel *Das Geheimnis der Ariadne nach Nietzsche* sowohl mit der dionysischen und allumfassenden Weigerung eines reinen Werdens beschäftigt, als auch mit einem dadurch dennoch implizierten Inhalt, der aktiven Affirmation jenseits des Ressentiments welche von Ariadne verkörpert wird. Um den Widerstand in diesen Kontext einzuordnen soll schließlich ausgehend von diesen beiden Texten auch das Verhältnis von Dionysos und Apollon und deren Bezug zur ewigen Wiederkunft noch einmal in den Blick genommen werden. Im Hintergrund dieser letzten Auseinandersetzung mit der Literatur zeigt sich so, dass

Deleuze mittels des Subjekts, dessen Haltung und Existenzweise, die Frage zu konkretisieren versucht, wie sowohl ein uneingeschränktes Werden als auch ein der Bejahung würdiger (Lebens-)Inhalt zugleich gedacht werden können.

1. Bewegungs- und Zeit-Bild: Der Augenblick des Aufstands oder ein wenig Zeit im Reinzustand

Auch wenn es zunächst nicht so erscheint, die Beiden Bände zum Kino, also *Das Bewegungs-Bild. Kino 1* und *Das Zeit-Bild. Kino 2* können auch für ein Denken des Widerstands herangezogen werden, wobei hier im wesentlichen nur auf die in den Texten enthaltenen Kommentare zu Bergson – mittels derer Deleuze unterschiedliche Formen und Epochen der Filmsprache analysiert – und nicht auf die einzelnen Filmanalysen eingegangen werden soll. Der Film, der eine Abfolge von Bildern darstellt, simuliert eine Bewegung und diese Bewegung wird nach Deleuze auch das zentrale Thema des Films sein. Dabei unterscheidet er jedoch verschiedene Formen wie Bewegung denkbar ist und entsprechend beschreibt er vorweg erst einmal das Verhältnis von Bewegung und Bild, von Bewegung und den darin enthaltenen Momenten, des Ganzen und seiner Teile:

„Kommen wir nochmals auf die Vorgeschichte des Films und das berühmte Beispiel vom Pferdegalopp zurück. Diese Bewegung konnte erst aufgrund der graphischen Aufzeichnung von Marey und Muybridges abstandsgleichen Momentaufnahmen, die das organisierte Ganze der Gangart an einem beliebigen Punkt wiedergeben, exakt zerlegt werden. [...] Diese Augenblicke haben mit Posen nichts mehr zu tun, ja, sie wären als Posen schlechterdings nicht möglich. Herausgehobene Momente sind sie nur, insofern sie auffallende oder singuläre Punkte einer Bewegung sind, nicht aber Aktualisierungsmomente einer transzendenten Form. Der Begriff hat eine völlig andere Bedeutung bekommen. [...] Der auffallende Moment oder singuläre Moment bleibt ein beliebiger Moment unter anderen. Darin liegt gerade der Unterschied zwischen einer neuzeitlichen Dialektik [...] und der antiken Dialektik. Diese ist die Ordnung transzendenter Formen, die sich in einer Bewegung aktualisieren, jene dagegen die Produktion und Konfrontation singulärer, bewegungsimmanenter Punkte. Diese Produktion von Singularitäten (der qualitative Sprung) vollzieht sich nun über die Akkumulation des Gewöhnlichen (quantitativer Prozeß), so daß das Singuläre dem Beliebigen entnommen wird, es selber nur nicht-gewöhnliches oder nicht-reguläres Beliebiges ist.“⁶⁸²

Der Film erschafft also Bewegung, indem er beliebige Momente aneinanderreicht, wohingegen ein sozusagen substantieller Film sich noch dem Ausdruck überzeitlicher Ideen zuzuwenden hätte. Dennoch – wie in Bergsons Beispiel des Zuckers der in Wasser aufgelöst wird – entsteht aus der Beliebigkeit nicht schlicht Beliebiges, das Ganze besitzt herausragende und zugleich nicht-

682 Deleuze, *Das Bewegungs-Bild. Kino 1*, S. 18f.

determinierte Teile und ist dadurch selbst der Veränderung anheim gestellt:

„Denn es läuft auf dasselbe Hinaus, ob Bewegung aus erstarrten Posen oder unbewegten Schnitten zusammengesetzt wird: in beiden verfehlt man die Bewegung, weil man sich ein Ganzes vorgibt, weil man unterstellt, daß 'alles gegeben ist', während sich die Bewegung nur herstellt, wenn das Ganze weder gegeben ist noch gegeben werden kann. Sobald man sich das Ganze in der ewigen Ordnung der Formen und Posen [...] vorgibt, ist die Zeit [...] nur noch Bild der Ewigkeit [...]: für die wirkliche Bewegung ist kein Platz mehr. [...] Wenn man die Bewegung auf beliebige Momente bezieht, muß man dazu fähig sein, die Hervorbringung des Neuen zu denken, das heißt des Herausgehobenen und Singulären, in welchem Moment auch immer. Das ist eine totale Umkehr der Philosophie [...].“⁶⁸³

Nicht mehr sind es die bestimmten und idealen Ideen, welche das Beliebige der Welt – als unbestimmte Zweiheit und nach Platon folglich unvermittelbar ohne einen transzendenten Bezugspunkt – strukturieren, sondern die Beliebigkeit – die Ununterscheidbarkeit, Neutralität des Seins – steht am Anfang und ausgehend von ihr gilt es das Besondere zu erfassen. Deleuze will auf diese Weise mit Bergson Bewegung und auch Veränderung in der Zeit denkbar machen, wobei diese weder Reproduktion ewiger Ideen noch reine und leere Beliebigkeit sein soll. Bergsons Begriff der Dauer, verstanden als „Öffnung eines Ganzen“⁶⁸⁴ ist entsprechend ein Versuch die Bewegung selbst zu Denken und jedes Bild, also jeder Moment ist und bleibt bezogen auf dieses Ganze, die Spitze des sich vergrößernden Kegels welche die Zeit durchsticht. Jedoch vermag dieser Punkt zugleich auch alles zu verändern, einen neuen Bezug zum Vergangenen herzustellen, weshalb er stets einmalig ist und in seinem Sog sich auch das Ganze einer Wandlung unterwirft:

„Somit hat die Bewegung zwei Gesichter. Zum einen ist sie das, was sich zwischen Objekten oder Teilen ereignet; zum anderen gibt sie die Dauer oder das Ganze wieder. Sie bewirkt, daß sich die Dauer in die Objekte Teilt – wobei sie sich grundlegend verändert – und daß sich die Objekte in einer Vertiefung, im Verlust ihrer Konturen, in der Dauer vereinigen. Also läßt sich sagen, daß die Bewegung die Objekte eines geschlossenen Systems auf die offene Dauer bezieht und die Dauer auf die Objekte des Systems, dessen Öffnung sie erzwingt. Die Bewegung bezieht die Objekte, zwischen denen sie sich herstellt, auf das sich wandelnde Ganze, das sie zum Ausdruck bringt, und umgekehrt. [...] Die Objekte oder Teile eines Ensembles können wir als unbewegte Schnitte ansehen; allerdings vollzieht sich die Bewegung zwischen solchen Schnitten und führt die Objekte oder Teile auf die Dauer eines sich wandelnden Ganzen zurück; sie gibt also die Veränderung des Ganzen im Verhältnis zu den Objekten wieder, sie ist selbst ein Bewegungsschnitt der Dauer. [...] 1.

683 Deleuze, *Das Bewegungs-Bild. Kino I*, S. 21

684 Deleuze, *Das Bewegungs-Bild. Kino I*, S. 24

Es gibt nicht nur Momentbilder, das heißt unbewegte Schnitte der Bewegung; 2. es gibt Bewegungs-Bilder, bewegliche Schnitte der Dauer; 3. es gibt schließlich Zeit-Bilder, das heißt Bilder der Dauer, Veränderungsbilder, Relationsbilder, Volumenbilder, jenseits noch der Bewegung ...“⁶⁸⁵

Das Bewegungs-Bild soll somit die Bewegung selbst – und nicht die unbewegten Schnitte, differenzierte und zusammenhangslose Objekte – zum Ausdruck bringen, sozusagen das An-sich eines offenen Ganzen, wobei dieses nicht einfach die Summe seiner Momente ist und noch weniger Abbild eines Idealen Moments welcher den Ursprung aller Bewegungen bildet. Die Bewegung ist weder Abklatsch vorgängiger Strukturen, noch lässt sie sich lose aus unverbundenen Momenten – die sukzessive Zeit als reine Differenz und das Fundament als Leere – zusammensetzen. Ein beweglicher Schnitt der Dauer ist also einerseits ein einzigartiger Moment, absolut singulär, zugleich jedoch steht er in Kontakt zum Ganzen – es gibt keinen Schnitt in der Zeit der klein genug wäre zwei getrennte Bilder hervorzubringen, die Bewegung ereignet sich immer jenseits der Wahrnehmung, zwischen zwei Momenten, hinter dem Rücken des Betrachters – das dadurch selbst der Veränderung – Offenheit – unterworfen wird. Alles ist hier mit allem in Verbindung und je Ausdruck des Ganzen⁶⁸⁶, Spitze des Kegels, wenngleich es dadurch gerade nicht determiniert wird und das Bewegungs-Bild, also der Film welcher die Bewegung selbst thematisiert, soll dies zum Ausdruck bringen. Die wirkliche Bewegung ist somit Hervorbringung des Neuen, wobei sie die gesamte Vergangenheit – die eher Ereignis ist, also Virtualität – in jedem Moment mit sich schleppt und deren „Re“-Aktualisierung in Bildern oder einmaligen Augenblicken ist ohne diesen Bezug nicht denkbar. Dazu Badiou mit eine Zitat aus dem *Bewegungs-Bild*⁶⁸⁷:

„Die reine Dauer, die große Vergangenheit insgesamt, die mit dem Virtuellen das Eine ausmacht, kann selbst nicht zeitliche genannt werden, weil sie das Sein der Zeit ist, bzw. dessen univoke Bezeichnung gemäß dem Einen. Die verschiedenen Instanzen der Zeit sind 'Schnitte' in dieser Dauer [...]. Deleuze erklärt Bergson (oder Bergson erklärt Deleuze, was bei der aktiven, in der Gegenwart ko-präsenten Existenzweise der Vergangenheit möglich ist), indem er unbewegte (oder instantane) Schnitte unterscheidet, welche die Objekte sind; dazu bewegliche Schnitte, welche die Bewegung sind; und schließlich, als Fundament der beiden anderen, Gesamtschnitte, Ebenen in denen es sich wirklich um das zeitlose Eine handelt und in denen 'sich die Objekte in einer

685 Deleuze, *Das Bewegungs-Bild. Kino I*, S. 26

686 Vgl. Deleuze, *Das Bewegungs-Bild. Kino I*, S. 94. „Ein Atom zum Beispiel erfährt unendlich viel mehr als wir selbst, es erfährt im Grenzfall das gesamte Universum: Ausgangspunkt der Einwirkungen, denen es ausgesetzt ist, bis zu dem Punkt, den die von ihm ausgehenden Reaktionen erreichen. Kurz, Dinge und Wahrnehmungen sind Erfassungen; allerdings sind die Dinge totale und objektive Erfassung, während die Wahrnehmungen partielle und partielle, subjektive Erfassungen sind.“

687 Deleuze, *Das Bewegungs-Bild. Kino I*, S. 26

Vertiefung, im Verlust ihrer Konturen, in der Dauer vereinigen'.⁶⁸⁸

Entsprechend werden im Film der Fluss, das Licht, der Kosmos, die Materie und ähnliche Bilder von Bewegung herangezogen, da diese Einerseits eine gewisse Kontinuität in den Blick bekommen, als auch die stetige Veränderung, die Offenheit eines Systems. Wesentlicher als die abstrakte Veränderung, die auch durch die reine Sukzession ausgedrückt werden könnte, zusammenhangslose Momente und deren Relation mittels der Differenz, ist für den Film demnach der Versuch den Bezug zur Dauer herzustellen, zu einer schöpferischen Dauer in allen aktuellen Momenten und schließlich zur absoluten Virtualität eines jeden Augenblicks:

„Die Vernunft [...] muss das erreichen, was alle Einbildungskraft übersteigt, das heißt die Gesamtheit der Bewegungen als Ganzes, als absolutes Bewegungsmaximum, das in sich mit dem Inkommensurablen und Maßlosen, dem Kolossalen, dem Ungeheuren, dem Himmelsgewölbe oder grenzenlosen Ozean verschmilzt. Das ist der zweite Aspekt der Zeit: nicht mehr das Intervall als veränderliche Gegenwart, sondern das Ganze, von Grund auf offen, als Unermeßlichkeit von Zukunft und Vergangenheit. Das ist nicht mehr die Zeit als Abfolge von Augenblicken und deren Einheiten, sondern die Zeit als Zeitigen des Gleichzeitigen und Gleichzeitigkeit (denn Simultanität gehört nicht weniger zur Zeit als die Abfolge, sie ist die Zeit als Ganzes).“⁶⁸⁹

Die alles durchdringende Bewegung des Lichts beispielsweise⁶⁹⁰ oder der Materiestrom⁶⁹¹ finden so ihren Weg in den Film und ermöglichen ihm mittels dieser Bewegung zumindest ein indirektes Bild der Zeit (als Dauer und Simultanität die sich in der Bewegung ausdrückt) herzustellen, also nicht nur Posen die in ewigen Klischees – vergleichbar Platons Welt der Ideen – ihre Einheit finden, oder schlicht zerhackte Bilder, aneinandergereihte Fotos die ohne Bezug zueinander erstarren und bald eine tote Vergangenheit ohne Möglichkeit zur tatsächlichen Aktualisierung – die Leere des Bewusstseins und der entsprechende Bezug zur Welt bei Sartre – bilden. Dies ist so Deleuze somit die Herausforderung der sich der Film – analog zu dem was Bergson als Aufgabe der Philosophie begreift, insofern sie die Bewegung, das Neue, Differenz und dessen Einheit zugleich denken will – in seinen Anfängen stellt. Alles ist Bewegung und die Schnitte, Momente, Bilder und Objekte werden dem nicht gerecht, wenn sie nicht den Bezug zum Virtuellen in den Mittelpunkt rücken. Und entgegen der Phänomenologie, welche Bewusstsein immer als schlichtes *Bewusstsein* von etwas begreift⁶⁹², will Deleuze mit Bergson den Film als etwas begreifen, der das Bewusstsein und

688 Badiou, *Deleuze. 'Das Geschrei des Seins'*, S. 90

689 Deleuze, *Das Bewegungs-Bild. Kino I*, S. 71

690 Vgl. Deleuze, *Das Bewegungs-Bild. Kino I*, S. 89. „Im Bewegungsbild gibt es noch keine Körper oder harten Linien, sondern nichts als Lichtlinien oder Lichtfiguren.“

691 Vgl. Deleuze, *Das Bewegungs-Bild. Kino I*, S. 87. „Es ist die Identität von Bild und Bewegung, die uns unmittelbar auf die Identität von Bewegungs-Bild und Materie schließen läßt. [...] *Das Bewegungs-Bild und der Materiestrom* sind genau dasselbe.“

692 Vgl. Badiou, *Deleuze. 'Das Geschrei des Seins'*, S. 114. „Was die Subjektphilosophie, vor allem die

die entsprechenden Bilder, Geist und Materie jenseits deren Dualität zu denken gestattet, eine allumfassende Bewegung – vergleichbar dem a-personalen Bewusstseinsstrom – und damit einhergehend die Virtualität aller Augenblicke:

„Kurz, nicht das Bewußtsein ist Licht, sondern die Menge der Bilder – oder das Licht, das der Materie immanent ist – ist Bewußtsein. Was *unser* faktisches Bewußtsein angeht, so ist es nur die Lichtundurchlässigkeit, ohne die sich 'das immer weiter ausbreitende Licht niemals offenbart hätte'.“⁶⁹³

Was nun hat das Bewegungs-Bild jedoch mit dem Widerstand gemein. Man könnte sagen, dass der Bezug hier einen dionysischen Aspekt bewahrt, also den Augenblick und zugleich dessen Virtualität in den Mittelpunkt rückt. Der Widerstand hat weder einen (vor-)gegebenen Ursprung, er ist wesentlich Ereignis, zudem hat er auch kein bestimmtes oder bestimmbares Ziel, er ist offener Aufschrei und unvermittelter Ausdruck der Wunde selbst, des unvermeidlichen Abstands zwischen der Virtualität und seinen Aktualisierungen. Der Widerstand bedient sich somit des Augenblicks, der Bilder, jedoch um darunter die Bewegung selbst, den unhintergehbaren Anspruch auf Freiheit und Beweglichkeit auszudrücken, wenngleich damit die Einheit noch nicht verabschiedet sein muss. Der Widerstand wäre somit was Deleuze mit Proust „etwas Zeit im Reinzustand“⁶⁹⁴ nennt, die stets aufs Neue angestrebte „Re“-Aktualisierung einer reinen Vergangenheit oder Ganzheit, eine Simultanität die sich im Ereignis ausdrückt, wieder und wieder. Es geht also in *Kino 1* wesentlich darum, wie Differenz innerhalb einer allumfassenden Bewegung gedacht werden kann, nach Deleuze eben ein Thema welches Bergson mit dem Begriff der Dauer thematisiert und dem sich auch der Film, aufgrund seiner besonderen Situation Bilder als Bewegung zeigen zu können, in seinen Anfängen verschreibt. Da die Vergangenheit – wie sie bei Proust und Bergson auftritt – jedoch virtuell ist kann sie in aktueller Perspektive – eigentlich ist nach Deleuze die Zeit selbst Virtualität, also Koexistenz⁶⁹⁵ und Aufschub oder Entzug gleichermaßen⁶⁹⁶, sozusagen ein „Noch nicht“ des „Immer

Phänomenologie, als vom Sein unabhängige Region (oder transzendente Figur) setzen, ist für Deleuze nur ein bestimmter Typ von Trugbildern, den er 'das Gelebte' nennt (der andere Trugbildtyp heißt 'Dingzustände'). Es handelt sich hier nur um Objekte, einfache 'unbewegt Schnitte' der Dauer [...]. Gewiss bleiben die Phänomenologen nicht bei den Objekten vom Typ 'Gelebtes' stehen, sie beziehen sie auf ihre Korrelationsfunktion (die Funktion des Gelebten), sie untersuchen sie, ohne Rückgriff auf das Virtuelle, auf einer einfachen Referenzebene. [...] Das Subjekt beruft sich auf das Gelebte, aber es ist nicht in der Lage, das Gelebte in das Virtuelle eintauchen zu lassen und also dessen ausdrucksvolle Beziehung zum einen (intuitiv) zu erfassen.“

693 Deleuze, *Das Bewegungs-Bild. Kino 1*, S. 90

694 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 161. Vgl. auch S. 117. „Die ganze Vergangenheit bewahrt sich an sich, wie aber können wir sie für uns retten, wie in dieses Ansich eindringen, ohne sie auf die frühere Gegenwart, die sie gewesen ist, oder auf die aktuelle Gegenwart, bezüglich der sie vergangen ist, zu reduzieren. Wie läßt sie sich *für uns* retten? – dies ungefähr ist der Punkt, an dem Proust Bergson fortführt und ablöst. [...] Combray taucht nicht in der Art wieder auf, wie es gegenwärtig war oder sein könnte, sondern in einem Glanz, der nie erlebt wurde, als eine reine Vergangenheit [...]: das Ansich Combrays.“

695 Vgl. Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, S. 204

696 Vgl. Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, S. 31. „Werden, Veränderung und Übergang werden sichtbar. Aber die Form dessen, was sich verändert, bleibt unverändert, vergeht nicht. Dies ist die Zeit, die Zeit selbst, 'ein wenig Zeit in

schon“ und somit insbesondere in der zeitlichen Verfasstheit des Augenblicks erkennbar⁶⁹⁷ – wesentlich als Öffnung, Kluft und Spalte beschrieben werden und diese Dynamik verweist bereits auf das *Zeit-Bild*:

„Einerseits wird das kinematographische Bild [...] zu einer direkten Darstellung der Zeit. Andererseits bringt dieses Zeit-Bild das Denken in Bezug zu einem Ungedachten: zum Unevozierbaren, Unerklärbaren, Unentscheidbaren und Inkommensurablen. Das Außen oder die Kehrseite der Bilder haben das Ganze ersetzt, während gleichzeitig der Zwischenraum oder der Schnitt die Assoziation ersetzt haben. [...] In der Tat befinden wir uns nicht mehr in jenem klassischen System, in dem ein Ganzes die Bilder in sich aufnahm und sich in den Bildern veräußerlichte, indem es eine indirekte Repräsentation der Zeit hervorbrachte [...]. Jetzt dagegen ist das Zeit-Bild selbst direkt geworden mit seinen zwei dissymmetrischen, nicht totalisierbaren Seiten, die im Moment ihrer Berührung sterben: einem Außen, das weiter entfernt liegt als alles Äußere, und einem Innen, das tiefer liegt als alles Innere [...].“⁶⁹⁸

Prousts Cromwell, ein Kampf gegen das Vergessen, Suche nach einer verlorenen Zeit, ein Ort der mehr Erinnerung ist, Virtualität, denn tatsächlich einmal erlebte Gegenwart⁶⁹⁹ und der dennoch dem Ganzen seine Form und dem hier und jetzt seinen Sinn gibt, verweist genau auf diese Strukturiertheit der Zeit, die Kluft als Ahnung und Hoffnung gleichermaßen, als „Sprung in die allgemeine Vergangenheit“⁷⁰⁰. Und der Widerstand, als Moment der Freiheit, als Ausdruck der Verfasstheit der Zeit selbst, als unbestimmte Einheit und Forderung des Namenlosen, kann nicht mehr als ein solcher Riss sein, wenngleich der Anspruch der die Unterbrechung des Gewöhnlichen fordert, sich weder in der reinen Gewalt erschöpft, noch im Klischee befriedigt. Die Zeit selbst ist hier also thematisiert, sie bildet sozusagen das Wesen der Bewegung und Deleuze wird im zweiten Kino Band entsprechend das *Zeit-Bild* genauer betrachten, welches das *Bewegungs-Bild* ablöst, das Ziel jedoch bleibt dasselbe: Wie ist Ganzheit jenseits der reinen Differenz und des Klischees denkbar.

Die Struktur der Zeit als das An-sich der Bewegung stellt ein Verhältnis her, das zunächst einmal

reinem Zustand': ein direktes Zeit-Bild, das dem, das sich verändert die unwandelbare Form gibt, in der sich Veränderung ereignet.“

697 Vgl. Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, S. 109. „Es ist notwendig, daß sie [die Zeit] vergeht, damit die Ankunft einer neuen Gegenwart sich ereignen kann, und es ist gleichermaßen notwendig, daß sie im selben Augenblick vergeht, in dem sie gegenwärtig ist, im selben Augenblick, in den sie dies ist. Folglich ist es notwendig, daß das Bild gegenwärtig und vergangen ist, noch gegenwärtig und schon vergangen, beides zur gleichen Zeit. [...] Die Vergangenheit folgt nicht auf die Gegenwart, die sie nicht mehr ist, sie koexistiert mit der Gegenwart, die sie gewesen ist. Die Gegenwart ist das aktuelle Bild, und seine zeitgleiche Vergangenheit ist das virtuelle Bild [...].“

698 Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, S. 276 und 334

699 Vgl. Krause, *Deleuze. Die Differenz im Denken*, S. 235f. „[...] [Die Genese des Denkens im Denken] als Wiederholung einer reinen, virtuellen Vergangenheit, die, selbst niemals gewesen, den Bezug von vergangenen und aktuellen Gegenwarten stiftet, weil sie als Ganze virtuell mit dem Aktuellen koexistiert und diesem sowohl simultan als auch präexistent ist.

700 Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, S. 110

Ausdruck einer unabschließbaren Dynamik – Außen und Innen, Virtualität und dieses stets verfehlende Aktualisierung, Welt und Gedanke, oder ganz im Sinne Heideggers Sein und Denken⁷⁰¹ – ist und diesen Prozess findet Deleuze in besonderer Weise im sogenannten Kristallbild veranschaulicht. Nicht anders als beim Blick durch ein Kaleidoskop⁷⁰² vervielfacht der Kristall ein niemals an sich sichtbares Bild – Welt, Körper, absolute Vergangenheit – und indem er es unendlich oft spiegelt, zerschneidet und neu zusammensetzt wird es abertausendfach variiert, wobei es sich damit selbst dem Virtuellen nähert⁷⁰³:

„Verschiedenartig aber ununterscheidbar sind das Aktuelle und das Virtuelle, die sich unentwegt austauschen. Wenn das virtuelle Bild aktuell wird, dann ist es sichtbar und rein wie im Spiegel oder in der Festigkeit des vollendeten Kristalls. Aber das aktuelle Bild wird seinerseits virtuell, sieht sich auf anderes hin verwiesen, unsichtbar, undurchsichtig und dunkel wie ein kaum aus dem Boden gewachsener Kristall. [...] Die mehr oder weniger großen und stets relativen Kreisläufe zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit verweisen einerseits auf einen kleinen inneren Kreislauf zwischen einer Gegenwart und *ihrer eigenen* Vergangenheit, zwischen einem aktuellen Bild und *seinem* virtuellen Bild; andererseits verweisen sie auf virtuelle, von Mal zu Mal tiefer liegende Kreisläufe, die bei jeder Gelegenheit die gesamte Vergangenheit mobilisieren, in die jedoch die kleineren Kreisläufe eintauchen, um im gegenwärtigen Augenblick Gestalt anzunehmen und ihre vorläufige Ernte einzubringen. [...] Der kleine Kristallisationskeim und das unendliche kristallisierbare Universum: all dies ist einbegriffen im Ausdehnungsvermögen des Ganzen, gebildet von Keim und Universum. Das Gedächtnis, die Träume und selbst die Welten sind lediglich sichtbare relative Kreisläufe, die von den Variationen dieses Ganzen abhängen. [...] Es ist erforderlich, daß sich die Zeit aufspaltet, während sie gleichzeitig verläuft oder sich gibt [*se pose*]: sie spaltet sich in zwei dissymmetrische Strahlen auf, von denen der eine die gesamte Gegenwart vorübergehen läßt und der andere die ganze Vergangenheit bewahrt. Die Zeit besteht aus dieser Spaltung, wobei sie es ist, die man im Kristall sieht. [...] Das Kristallbild ist der Punkt der Ununterscheidbarkeit zwischen den beiden verschiedenen Bildern, dem aktuellen und dem virtuellen, während dasjenige, was man in dem Kristall sieht, die Zeit selbst ist, ein geringer Teil der Zeit in reinem Zustand, nämlich die Unterscheidung zwischen den beiden Bildern, die sich in ihnen

701 Vgl. Badiou, *Deleuze. 'Das Geschrei des Seins'*, S. 113. Badiou unterscheidet dazu zwei „Askesen“, demnach bei Deleuze zunächst die Nicht-Beziehung gedacht werden muss, wie beispielsweise in historischer Perspektive die Epistemen Foucaults, welche niemals „die Welt“ abbilden und diese Nicht-Beziehung muss mittels einer zweiten Askese als Beziehung gedacht werden, denn sonst wäre das Sein nicht univok: „Man muss von der Univozität des Seins ausgehen und das Äquivoque als Ausdruck oder Trugbild darin anordnen, nicht umgekehrt. Das Subjekt ontologisch zu isolieren und *dann* nach der Zugehörigkeit seines Seins zu fragen, zerstört die Univozität, die notwendig eine erste These ist. In diesem Punkt stimmt Deleuze mit Heidegger, der sich gegen die 'Metaphysik' des Subjekts wendet, überein. Nichts ist ihm fremder als das *Cogito*.“

702 Vgl. Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, S. 85

703 Vgl. Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, S. 97

unablässig erneuert.⁷⁰⁴

Wie ein Wuchern auf der Stelle, stets von der Ausdehnung verlängerte und fortgerissene Gegenwart, ein unabgeschlossener Kreislauf, in dem sich eine allumfassende Vergangenheit zu zeigen begehrt. Die Zeit selbst jedoch ist diese offene Form, ein Riss oder genauer ein Kristall, der das Bild in zahllosen Bildern fortsetzt, fragmentiert und variiert. Unendlich viele kleine Kreisläufe entstehen in diesem Prozess und doch steht der große Kreislauf im Vordergrund, der sozusagen die Gegen-Verwirklichung und den Bezug zum Ganzen herstellt, den Punkt der Ununterscheidbarkeit zwischen dem Aktuellen und Virtuellen, ein wenig Zeit in reinem Zustand. Dazu Badiou:

„Das Virtuelle ist Fundament für das Aktuelle, insofern es das Sein der Virtualität ist, die durch das Aktuelle aktualisiert wird. Aber das Virtuelle ist auch Fundament für sich selbst, denn es ist insofern das Sein der Virtualitäten, als es diese differenziert und problematisiert. Deleuze nennt dies die Logik des doppelten Kreislaufs [...]. Man wird bemerken, dass hier, wie fast immer in einer Theorie des Fundaments, die Metapher der Tiefe unvermeidlich ist: Es gibt eine Bestimmung des Virtuellen, die auf der 'Oberfläche' oder dem 'kleinen Kreislauf' beruht und die mit dem Aktuellen (dem differenzierten Trugbild, dem Seienden) korreliert. Und dann gibt es noch eine 'tiefere' Bestimmung, welche die Ausbreitung und die Differenzierung der Virtualitäten selbst betrifft, und die, trotz allem, gleichsam das Innere des Einen (oder des Ganzen) darstellt. Das Fundament als solches ist sicher die intuitive Einheit von beiden, das heißt ein Denken des Virtuellen zugleich als Virtualität des Aktuellen und als vielförmige Ausbreitung des Einen. Aber diese intuitive Bestimmung ist stets hart erkämpft, sie fordert vom Denken eine gewisse *Geschwindigkeit*.“⁷⁰⁵

Auch wenn es somit stets ein nur flüchtiger Moment ist, welcher die fragmentierende Dynamik der Zeit zu überschreiten vermag, die Dimensionen der Zeit die Deleuze mit Bergson im Kristall beschwört, versuchen diese Verfasstheit der Zeit dennoch einzukreisen, mit einer sozusagen absoluten Geschwindigkeit, wodurch die Zeit beinahe stillstände und ihre Teilung und Zerstückelung aufgabe⁷⁰⁶. Ziel ist es somit letztlich im Kristallbild ein wenig Zeit im Reinzustand erblicken zu können, was Deleuze mit Bergson im *Bewegungs-Bild* und entsprechend abgeleitet von der Kontinuität der Bewegung Dauer nennt und was auch im Hinblick auf die Zeit und das *Zeit-Bild* weiterhin das Problem des Ganzen aufwirft:

„In der Tat entsteht das Erhabene dann, wenn die Einbildungskraft einen Schock erfährt, der sie bis an ihre Grenze treibt und zugleich das Denken zum Denken des Ganzen als einer geistigen Totalität zwingt, die die Einbildungskraft übersteigt. [...] [D]er Schock übt eine Wirkung auf den Geist aus,

704 Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, S. 98, 111f.

705 Badiou, *Deleuze. 'Das Geschrei des Seins'*, S. 74

706 Vgl. Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, S. 113. „Die Vergangenheit koexistiert mit der Gegenwart, die sie gewesen ist; die Vergangenheit bewahrt sich als allgemeine (achronologische) Vergangenheit; die Zeit teilt sich in jedem Augenblick in Gegenwart und sich bewahrende Vergangenheit.“

er zwingt ihn zu denken und das Ganze zu denken. Genaugenommen kann das Ganze nur gedacht werden, weil es indirekte Repräsentation der Zeit ist, die sich aus der Bewegung ableitet. [...] Das kinematographische Bild muß einen Schock auf das Denken ausüben und das Denken zum Selbst-Denken und zum Denken des Ganzen zwingen. Eben dies ist die Definition des Erhabenen.“⁷⁰⁷

Das Ganze, nicht anders als der Riss selbst in dem sich alles unendlich vervielfacht, überstiegt das Denkbare, ist nur noch als Affekt, als Schock erfahrbar, der einerseits dazu zwingt ein Ganzes in den Blick zu nehmen, andererseits ist dieses schlicht undenkbar. Entsprechend verlangt der Schock das Undenkbare zu denken – nicht mehr die in der Bewegung veranschaulichte Offenheit der Dauer, was Deleuze Heideggers Aufforderung endlich zu „Denken“ annähert⁷⁰⁸ – und er wird so zu einem Verweis auf das Außen und einer damit einhergehenden Beziehung:

„Der sensomotorische Bruch macht aus dem Menschen einen Sehenden, der sich von etwas Unerträglichem in der Welt getroffen und der sich etwas Undenkbares im Denken konfrontiert fühlt. Zwischen beiden erleidet das Denken eine eigentümliche Versteinerung, die seiner Funktionsfähigkeit, seinem Unvermögen zu sein und der Enteignung seiner selbst und der Welt gleichkommt. Nicht geschieht es nämlich im Namen einer besseren oder wahreren Welt, daß das Denken das Unerträgliche in dieser Welt erfaßt, sondern weil diese Welt unerträglich ist, geschieht es, daß es weder eine Welt noch sich selbst zu denken vermag. Das unerträgliche ist nicht mehr eine höhere Ungerechtigkeit, sondern der permanente Zustand der alltäglichen Banalität. [...] Welcher ist also der subtile Ausweg? Nicht an eine andere Welt glauben, sondern an das Band zwischen Mensch und Welt, an die Liebe oder das Leben, und zwar im Sinne des Unmöglichen, des Undenkbaren, das dennoch nur gedacht werden kann [...]. Dieser Glaube macht aus dem Ungedachten die dem Denken eigene Macht, durch das Absurde und Kraft des Absurden. [...] Wir müssen uns diese Unvermögens bedienen, um ans Leben zu glauben und die Identität von Denken und Leben zu finden.“⁷⁰⁹

In diesem Sinne ist der „Glaube“ (hier könnte abermals auf Heidegger verwiesen werden, denn seine von Hölderlin stammende Formel, „Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch.“⁷¹⁰, ist letztlich ebenfalls ein Satz des „Glaubens“, welcher einen Bruch zwischen der Hoffnung und der Welt als Ereignis impliziert, und auch der Satz des Parmenides, „Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein“⁷¹¹, wie auch die Forderung dieses Verhältnis zu berücksichtigen, scheint hier aufgegriffen) also gleichermaßen notwendig wie absurd, denn man glaubt an die

707 Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, S. 206f. und 208

708 Vgl. Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, S. 206 und 219

709 Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, S. 221f.

710 Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 35

711 Heidegger, *Der Satz der Identität*, S. 14

Verbindung von Mensch und Welt nicht *aufgrund* der Möglichkeit tatsächlich deren Einheit denken zu können, sondern *obwohl*, obwohl diese Begegnung stets zum Scheitern verurteilt ist, obwohl sie der Schock provoziert der keine Abfluss mehr zu finden vermag, obwohl die Kluft sozusagen das einzig vereinigende ist, also ganz so wie es die Verfasstheit der Zeit bereits vormacht und fordert. Die Beziehung zum Außen, zur Welt und zur Vergangenheit die im Kristall erscheint, ist Kluft und Sprung gleichermaßen, jedoch keine Verinnerlichung oder endgültige Überwindung dieses Abstands und der Begriff Glaube – als Differenz, Spontanität, Aktualität und zugleich als Einheit, welche jedoch nur virtuell, also im Ereignis zu erleben ist – verweist bei Deleuze auf genau diese Dynamik. Die Zeit ist somit Ausdruck einer unbestimmten und schöpferischen Ganzheit, die im Kristallbild sichtbar wird und dennoch ist die Verbindung zwischen Welt und Mensch nur als Kluft und Glaube, als selbiger Schock erfahrbar:

„Die dem Menschen verlorengegangene Reaktion kann einzig durch den Glauben ersetzt werden. Allein der Glaube vermag den Menschen an das zurückzubinden, was er sieht und hört. Von daher ist es notwendig, daß das Kino nicht die Welt filmt, sondern den Glauben an die Welt, unser einziges Band. [...] Uns den Glauben an die Welt zurückzugeben – dies ist die Macht des modernen Kinos [...]: in unserer universellen Schizophrenie *brauchen wir Gründe, um an diese Welt zu glauben.*“⁷¹²

Vom *Bewegungs-Bild* hin zum *Zeit-Bild* betrifft die wesentliche Verschiebung folglich den Versuch eine Ganzheit zu denken, welche einmal als Bewegung in Erscheinung tritt und somit noch als lineare Ganzheit – im Sinne Hegels und der Revolte – denkbar wäre und einmal als gebrochenes Bild im Kristall, als reine Differenz, welche den Riss – vermittelt des Glaubens – als Beziehung zu denken verlangt:

„Das Denken des Außen als das Undenkbare im Denken [...]. Und dennoch scheint es keinen großen Unterschied zwischen dem zu geben, was wir jetzt sagen – *das Ganze ist das Außen* –, und dem, was wir zuvor vom klassischen Film sagten – *das Ganze ist das Offene*. Doch das Offene vermischte sich mit der indirekten Repräsentation der Zeit: überall, wo es Bewegung gab, gab es in der Zeit ein irgendwo offenes und veränderliches Ganzes. [...] Es war der Prozeß einer stets offenen Totalisierung [...]. Sagt man jedoch 'das Ganze ist das Außen', dann haben wir es mit etwas ganz anderem zu tun. Zunächst geht es nämlich nicht mehr um die Frage nach der Verknüpfung der Bilder. Was nun zählt, ist der Zwischenraum zwischen den Bildern, zwischen zwei Bildern: eine Verräumlichung, die bewirkt, daß sich jedes Bild von der Leere losreißt und in sie zurückfällt.“⁷¹³

Diese Form einer nun absolut diskontinuierlichen Ganzheit führt somit den Riss in das Denken ein

712 Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, S. 224

713 Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, S. 233

und gleichfalls den Begriff des Glaubens, der jedoch hier nicht mehr bezeichnet als ein jenseits der Kausalität stehendes Verhältnis zur Welt, eine Affirmation der Welt trotz oder vielmehr aufgrund ihrer Unberechenbarkeit und Unbeherrschbarkeit, also obwohl man sie nicht nach den eigenen Vorstellungen zu lenken oder einer Idee zu subsumieren vermag. Und ganz im Sinne Foucaults ist diese Beziehung letztlich noch nicht einmal ausschließlich Sache des Denkens, also eine kontemplative Einsicht aufgrund der Konfrontation mit dem Außen als dem undenkbaaren im Denken, was weiterhin zu einer Verinnerlichung verführt, einem nun vom Subjekt ausgehenden Bezug, sondern wesentlich auch eine Frage der Haltung und der damit verbundenen Existenzweise, die es schlicht zu wählen gilt und welche als neuer Maßstab fungieren könnte:

„Dies war schon der Sinn der Pascalschen Wette: das Problem bestand nicht darin, zwischen der Existenz oder Nicht-Existenz Gottes zu wählen, sondern zwischen der Existenzweise desjenigen, der an Gott glaubt, und der Existenzweise desjenigen, der nicht an ihn glaubt.“⁷¹⁴

Ein Unterschied ist gemacht, und hier schafft die Affirmation sozusagen den Sprung, während die Leere selbst zu denken wohl weiterhin unmöglich bleibt. Es steht im Sinne des Zeit-Bildes folglich eine sozusagen grundlose Hingabe auf dem Spiel und obwohl es kein gelobtes Land oder keine überzeitlichen Ideen mehr gibt wird im Film dennoch die Ganzheit des unbestimmten stets angestrebt, auch wenn diese sich nur als Schock, also als beständiges Scheitern und Glaube zu zeigen vermag. Nicht die Offenheit des Ganzen, sondern die absolute Variation als Kluft bildet die Bedingung einer jeden Beziehung die sich in der Zeit zeigt und damit die Zeit selbst zum Thema macht. Und der Widerstand, der mehr ein Riss innerhalb der Kontinuität ist, denn Ausdruck einer stets offenen Totalisierung, scheint dieser Denkfigur durchaus nahe zu stehen, insofern hier weder der Mythos einer einst besseren Zeit beschworen wird, noch eine Zukunft antizipiert wird, welche sich schon heute ihre Regeln geben könnte. Im Kristall wird das Aktuelle nur sichtbar, indem es die Vershobenheit zu sich selbst artikuliert, das „Zu-spät“⁷¹⁵, und somit ist nicht das Ganze offen, sondern das Offene die Ganzheit, an welche es zu glauben gilt, was jedoch nicht mehr impliziert als eine Existenzweise, die eine – jenseits der Gründe sich speisende – Affirmation einschließt, also nicht von einer bestimmten Erwartung und den eigenen Vorstellungen abhängig gemacht wird:

„Es hat den Anschein, als lebte das moderne politische Kino nicht mehr von Evolution und Revolution sondern von Unmöglichkeiten [...]“⁷¹⁶

714 Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, S. 230

715 Vgl. Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, S. 230. „Dieses etwas, das zu spät kommt, ist immer die sensible und sinnliche Einheit von Natur und Mensch. Es ist auch nicht ein bloßer Mangel, es ist die Seinsweise dieser Großartigen Offenbarung. Das Zu-Spät ist kein in der Zeit sich ereignender Unfall, es ist eine Dimension der Zeit selbst. Als Dimension der Zeit ist es dasjenige, das, durch den Kristall hindurch sich der statischen Dimension der Vergangenheit entgegensetzt, so wie sie im Innern des Kristalls lastet und fortbesteht.“

716 Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, S. 282

Und in diesem Sinne geht man auf die Straße um eine Bejahung, einen Anspruch auf Leben – Möglichkeiten zur Intensivierung und entsprechender Veränderung und Bereicherung „der Welt“ – zum Ausdruck zu bringen und dies obwohl es vielleicht keinen Sinn macht, obwohl man nicht weiß woher und wohin und nicht ausschließlich um seine Interessen zu artikulieren und gegen die der anderen durchzusetzen, immer auf die Gefahr hin dann ohnehin vom Ressentiment und dem blinden Fleck des Selbst und der eigenen Zeit getrieben zu sein, ein Spielball in den Spiralen der Macht. Das Aktuelle, der Protest im Kristall, als ein wenig Zeit im Reinzustand, als Augenblick der nur vermittelt durch die Freiheit, die Kluft, auch ein Ganzes – den unbedingten wenngleich grundlosen, also auch nicht verhandelbaren Glauben an die Welt, vergleichbar den Menschenrechten – in den Blick bekommt, kann jedenfalls nur die absolute Freiheit – ein Außen, weiter entfernt als alles Äußere – zum Ausdruck bringen und damit einhergehend den – tiefer als alles Innere liegenden – Schock, der zur stets nur situativ zu erreichenden Überwindung eine Affirmation jenseits der Kausalität und der Begründung verlangt:

„Man muß gleichzeitig bedenken, daß die Rede das Ereignis erschafft und es emporhebt und daß das schweigende Ereignis unter der Erde verborgen ist. Das Ereignis ist immer der Widerstand, der sich abspielt zwischen dem, was der Sprechakt entreißt, und dem, was die Erde begräbt. Das ist ein Kreislauf zwischen Himmel und Erde, äußerem Licht und unterirdischem Feuer [...]. Aus der Ununterscheidbarkeit von Aktuellem und Virtuellem muß eine neue Unterscheidung als eine zuvor nicht existierende Wirklichkeit entweichen.“⁷¹⁷

Aus der Ununterscheidbarkeit von reiner Vergangenheit und Augenblick, also der darin implizierten Einheit, die jedoch keine bestimmte Form mehr kennt, eher noch ein Verweis auf eine grundsätzliche Freiheit ist, soll somit das Neue erwachsen. Der Widerstand, der bei Foucault nach Intensitäten verlangt, die sich der Freiheit – der Kyniker und das philosophische Leben mittels der Sorge um sich – verdanken und so jenseits der Programme und Utopien doch die Möglichkeit haben das Ganze – jenseits der Willkür, also am Prüfstein des Lebens erprobt – zu verändern, diese Dynamik findet sich in vergleichbarer Form scheinbar auch bei Deleuze. Für Deleuze jedoch wäre der Widerstand der Form der Zeit selbst wie er sie im *Zeit-Bild* versteht gemäß, also ein Prozess der die Freiheit des Einzelnen uneingeschränkt denken und bewahren will und der dennoch die Einheit in dieser Kluft zu finden bestrebt ist, nun jedoch als Glaube an die Welt, als schlichte Affirmation – Einheit von Mensch und Welt, welche weder die Unterwerfung der Welt noch die Determination des Menschen aufgrund seiner materialistischen Voraussetzungen verlangt – jenseits aller Argumente, welche es zu verteidigen gilt, wenngleich dieser Prozess letztlich unabgeschlossen bleiben muss. Während die Revolution also die Freiheit selbst in den Mittelpunkt stellt und die Revolte das Glück

⁷¹⁷ Deleuze, *Das Zeit-Bild*. Kino 2, S. 327 und 119

nur in der Zukunft zu erkennen vermag, versucht der Widerstand die Zeit als Rahmen zu denken und wird dadurch selbst beinahe zeitlos, denn die Ununterscheidbarkeit von Virtualität und Aktuellem, welche dieser Glaube fordert, die flüchtige – und nicht anders als bei Foucaults als Intensität zu verstehende – Einheit von Denken und Welt, kann jederzeit, und jederzeit neu entstehen, sie ist Ereignis, weshalb hier weder der Verweis auf ein einst noch besseres Verständnis und Verhältnis zur Welt oder ein stets im Kommen begriffenes propagiert werden muss. Der Widerstand kann auf diese Weise die Idee des Fortschritts und die dabei implizierte Dialektik der Geschichte hinter sich lassen, wenngleich er dadurch nicht schon der reinen Differenz und einer bodenlosen Kritik zu verfallen droht. Tatsächliche Veränderung, das Neue, ist für den Widerstand entsprechend möglich, ohne deshalb einer Utopie oder des Fortschrittsglaubens zu bedürfen, und ohne deshalb dem Chaos und der absoluten Formlosigkeit, dem Relativismus und der Absurdität der Existenz huldigen zu müssen. Und auch hier – vergleichbar dem Protest bei Foucault, der sich ohne Programm und doch gestützt auf die Intensität aufmacht das Ganze zu verändern – ist schlicht nicht abzusehen, welche Folgen der Aufstand hat, da dieser nun seine Affirmation im Ereignis selbst zu finden gewillt ist.

2. Was ist Philosophie oder die Immanenz als Ereignis

Gemeinsam mit Guattari verfasst Deleuze nach dem erfolgreichen *Anti-Ödipus* und den beinahe lautlos verhallenden *Tausend-Plateaus* noch einen weiteren Text, *Was ist Philosophie?*, welcher an einige der bereits bekannten Thesen anschließt. So werden abermals Prozesse der De- und Reterritorialisierung verhandelt, das Verhältnis der Philosophie zur Nicht-Philosophie, aber auch frühere Themen, wie beispielsweise die Immanenzebene oder das Virtuelle finden ihren Weg in den Text. *Was ist Philosophie?* baut somit auf bereits bekannten Theorien auf, jedoch tritt nun die Struktur des Begriffs, oder genauer der Begriffsbildung in den Mittelpunkt dessen, was genuin philosophisch sein soll:

„Der Philosoph ist der Freund des Begriffs, er erliegt der Macht des Begriffs. [...] Im strengeren Sinne ist die Philosophie die Disziplin, die in der *Erschaffung* der Begriffe besteht. [...] Der Begriff ist der Umriß, die Konfiguration, die Konstellation eines künftigen Ereignisses. In diesem Sinne sind die Begriffe mit vollem Recht Sache der Philosophie, weil sie es ist, die sie erschafft und immer von neuem erschafft. Selbstverständlich ist der Begriff Erkenntnis, allerdings Selbsterkenntnis, und was er erkennt, ist das reine Ereignis, das nicht mit dem Sachverhalt verschmilzt, in dem es sich verkörpert. Stets ein Ereignis aus den Dingen und Wesen freisetzen –

das ist die Aufgabe der Philosophie, wenn sie Begriffe, Entitäten erschafft.“⁷¹⁸

Die Begriffe, die das Ereignis, also die Virtualität der Dinge zum Vorschein zu bringen vermögen, werden in diesem Prozess folglich selbst zum Ereignis⁷¹⁹, verweisen auf etwas Neues und gerade diese Funktion zeichnet sie aus. Begriffe sollen somit zwischen dem chaotischen, also der Welt oder dem Sachverhalt als unendlich und entsprechend ohne endgültige Struktur, und der dennoch gegebenen beziehungsweise notwendigen Verknüpfung der Gedanken im Denken vermitteln, jedoch ohne dabei der Eindeutigkeit zu verfallen:

„Das Chaos ist kein inerter oder stationärer Zustand, kein Zufallsgemisch. Das Chaos chaotisiert und löst im Unendlichen jede Konsistenz auf. Das Problem der Philosophie besteht darin, eine Konsistenz zu erlangen, ohne das Unendliche zu verlieren, in das das Denken eingebettet ist (das Chaos besitzt in dieser Hinsicht mentale wie physische Existenz). Konsistenz verleihen ohne irgend das Unendliche preiszugeben.“⁷²⁰

Hier zeigt sich nun abermals das Problem, welches Foucault bereits mit der Episteme Mensch verbindet, die alles in Begriffen der Endlichkeit erforscht, also einerseits vermittelt durch eine Kluft und andererseits doch schlicht subjektiv, weshalb das Problem – Konsistenz ohne das Unendliche preiszugeben, beziehungsweise das Paradox Identität und Differenz zugleich denkbar zu machen – in Form dieses Denkens schlicht übergangen wird, der anthropologische Schlaf als vermeintlicher Ausweg. Es müsste also eine Einheit und Identität gefunden werden, die jenseits des Chaos steht und doch nicht wieder die Strukturen eines blinden und allmächtigen Gottes wiederholt. Und an dieser Stelle führen Deleuze und Guattari den Begriff ein, der selbst schöpferisches Ereignis und zugleich offene und aktuelle Antwort auf ein virtuelles Problem⁷²¹ sein soll. Einerseits kommt so ein entsprechendes Werden in die Philosophie, andererseits hätte dieses Werden nicht einfach nur das Chaos zu reproduzieren, es dürfte sich nicht in der reinen Konfrontation mit dem Gegebenen erschöpfen:

„Kritisieren heißt bloß feststellen, daß ein Begriff erschöpft ist [...]. Diejenigen aber, die kritisieren, ohne zu erschaffen, die sich mit der Verteidigung des Erschöpften begnügen, ohne daß sie ihm die Kräfte zu neuem Leben verleihen können: Sie sind das Wundmal der Philosophie. Sie sind vom Ressentiment getrieben, all diese Diskutierer, diese Kommunizierer. Sie sprechen von sich selbst, indem sie hohle Allgemeinheiten gegeneinanderhetzen. [...] Die Größe einer Philosophie bemißt sich an der Natur der Ereignisse, zu denen wir durch ihre Begriffe berufen werden oder die wir dank

718 Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 9 und 40

719 Vgl. Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 27. „Der Begriff sagt das Ereignis, nicht das Wesen oder die Sache. Er ist reines Ereignis schlechthin, eine Diesheit, eine Entität [...]“

720 Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 51

721 Vgl. Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 36

ihrer in den Begriffen freizusetzen vermögen.“⁷²²

Das Ereignis gleichermaßen freisetzen wie erschaffen ist somit Aufgabe des selbst beweglichen Begriffs. Die Konfrontation mit dem Status quo ist entsprechend zwar ausschlaggebend für die Kritik, jedoch darin erschöpfen, Variation der Meinung werden darf sie nicht. Dazu Clemens-Carl Härle:

„Das Denken schließt sich in sich selbst zusammen, und ist doch zugleich nicht in sich selbst zusammengeschlossen. Das Politische entsteht in eben diesem Intervall. Es ist weder der Anfang, von dem die Philosophie ausgeht, noch das Telos, in dem es sich erfüllt. Aber der Begriff kann als solcher nicht Konsistenz gewinnen, ohne in sich ein Gran des Politischen gespeichert zu haben. [...]. [...] [D]ie Möglichkeit des Begriffs, die Möglichkeit seiner Schaffung, liegt darin beschlossen, daß sich im Gegebenen selbst immer wieder erneut Widerstand gegen das Gegebene regt. Diese Spaltung, diese Abweichung ist politisch. Das Politische ist der Philosophie nicht äußerlich, als eine Erscheinung unter anderen, es ist ihr innerlich, aber nicht als Kategorie oder Idee, sondern als der Impuls, der in ihr eine zugleich kritische und schöpferische Kraft entbindet [...].“⁷²³

Kritisch und damit fähig Widerstand zu leisten ist hier der Begriff folglich weil er sich innerhalb des Status quo dennoch gegen das Gegeben zu wenden vermag, dies jedoch ohne deshalb zur schlichten Gegen-Bewegung zu verkommen, denn nach Deleuze und Guattari soll er zudem einem Ereignis gleichkommen. Und da gerade die Philosophie es zu leisten vermag, jenseits der konventionellen Kategorien zu denken, ist sie nicht nur aufgrund ihrer Teilhabe am gesellschaftlichen Diskurs und einer damit einhergehend Positionierung immer schon als politisch zu erachten, sondern weil sie den Spagat zwischen Kritik – Bezug zum Gegebenen, zur Welt – und Schöpferischem bewerkstelligt. Und diese Thematik lässt sich nach Deleuze und Guattari sodann auch auf die Immanenzebene beziehen, denn sie oszilliert gleichfalls zwischen der Differenz des Neuen und der zugleich geforderten Einheit – die politische Dimension des vermeintlichen Vitalismus von Deleuze⁷²⁴ – jenseits des Solipsismus:

„Die Immanenzebene hat zwei Seiten, als Denken und als Natur, als Physis und als Nous. Es gibt darum stets eine Vielzahl unendlicher Bewegungen, die einander enthalten und ineinander gefaltet

722 Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 36 und 41

723 Härle Clemens-Carl, *Über das Verhältnis von Philosophie und Politik bei Deleuze*, in: Balke Friedrich, Gilles Deleuze. *Fluchtlinien der Philosophie*, S. 137

724 Vgl. Härle, *Über das Verhältnis von Philosophie und Politik bei Deleuze*, in: Balke Friedrich, Gilles Deleuze. *Fluchtlinien der Philosophie*, S. 149. „Diese Agitation [Erfindung von Begriffen] ist der Widerstand gegen die Gegenwart, gegen das, was ist. Sie ist gefährdet, weil sie das Chaos abschreitet. Aber nur sie vermag die Stillstellung des Werdens zu verhindern, die kollektive Bestzung des Todes, das Umsichgreifen des Todeswunsches im gesellschaftlichen Körper. – Wie kann ein kollektiver Ausdruck des Unlebbaren gefunden werden, ein Ausdruck, der keine Handlung ist, von einer Singularität ohne Namen vollführt wird und gleichwohl das Denken in eine Materialität einschreibt? Indem Deleuze die Frage: Was ist Philosophie? nicht ohne diese andere, unrühmlichere Frage stellt, hält er an der Notwendigkeit des Politischen in seiner höchsten Bedeutung fest.“

sind, und zwar in dem Maße, wie die Wiederkehr der einen augenblicklich eine andere erregt, so daß sich die Immanenzebene unaufhörlich fortspinnst [...]. [...] Verschiedene Bewegungen des Unendlichen sind derart miteinander vermengt, daß sie dem All-Einen der Immanenzebene keineswegs Abbruch tun, sondern deren variable Krümmung, Höhlungen und Wölbungen, in gewisser Weise deren fraktale Natur bilden. [...] Jede Bewegung durchläuft die gesamte Ebene, indem sie eine unmittelbare Wiederkehr zu sich selbst vollzieht, sich faltet, aber dabei auch andere faltet oder sich falten läßt, Rückkopplungen, Verbindungen, Wucherungen erzeugt, in der Fraktalisierung dieser unendlich gefalteten Unendlichkeit (variable Krümmung der Ebene).“⁷²⁵

Leib und Seele, Welt und Gedanke fallen somit nicht schlicht ineinander und bilden eine indifferente Masse, sondern sie stehen in wechselseitigem jedoch niemals abgeschlossenem Austausch, sie unterhalten eine unendlich komplexe Beziehung, welche jedoch nicht schlicht willkürlich ist. Die Immanenzebene als fraktales Gebilde steht an dieser Stelle abermals für diesen doppelten Verweis, für eine unendliche Komplexität – Krümmungen, die abermals der gebrochenen Linie einer Küste vergleichbar wären – die dennoch Ausdruck einer Ganzheit ist. Und auch hier greifen Deleuze und Guattari wieder die Beziehung zum Außen auf, wie sie bereits in den Kino Bänden anklingt:

„Man möchte sagen, DIE Immanenzebene sei zugleich das, was gedacht werden muß, und das, was nicht gedacht werden kann. Sie wäre es, das Nicht-Gedachte im Denken. [...] Sie ist das innerste im Denken und doch das absolute Außen. [...] Das unablässige Hin und Her der Ebene, die unendliche Bewegung. Vielleicht ist dies die höchste Geste der Philosophie: nicht so sehr Die Immanenzebene denken, sondern zu zeigen, daß sie da ist, ungedacht in jeder Ebene. Sie auf jene Weise denken, als das Außen und Innen des Denkens, das nicht-äußere Außen oder nicht-innere Innen.“⁷²⁶

Wieder ist es also die besondere Dynamik zwischen den Virtualitäten – reine Vergangenheit, die Welt, der Körper – und deren Aktualisierung die hier in den Blick kommen soll. Und dieser Anspruch an das Denken verweist sogleich ein weiteres Mal auf des Ereignis und ein Kriterium des Denkens, welches auch Foucault in seinem Spätwerk betont, denn hier ist die Aktualisierung nicht mehr nur Sache des Denkens:

„Wir haben nicht den geringsten Grund zu der Annahme, daß die Existenzweisen transzendenter Werte bedürfen, die sie vergleichen, auswählen und entscheiden würden, daß die eine 'besser' ist als die andere. Im Gegenteil, es gibt keine anderen als immanente Kriterien, und der Wert einer Lebensmöglichkeit bemißt sich an sich selbst nach den Bewegungen und nach den Intensitäten, die sie auf einer Immanenzebene zeichnet beziehungsweise erschafft; abgelehnt wird, was weder

725 Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 46

726 Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 69

zeichnet noch erschafft. Eine Existenzweise ist gut oder schlecht, vornehm oder gewöhnlich, erfüllt oder leer, unabhängig von Gut und Böse und von allen transzendenten Werten: Es gibt nie ein anderes Kriterium als den Gehalt der Existenz, die Intensivierung des Lebens.“⁷²⁷

Auf der Ebene der Immanenz, also stets in der Nähe des Augenblicks in dem sich Virtualität und Aktualität überschneiden, der Oszillation im Kristall, wird hier bemessen inwiefern das Leben frei ist oder Widerstand zu leisten hätte und entscheidend ist abermals die Intensivierung des Lebens, also ein dem Leben selbst abgerungenes und sich innerhalb des Lebens zu bewährendes Kriterium. Und diese Form des Widerstands ist eben einerseits ein Mittel zur Kritik jenseits von Utopie oder Dialektik, andererseits kann die mittels des Bezugs zur Virtualität geleistete Intensivierung nun auch tatsächliche Veränderung entfachen:

„Uns fehlt nicht Kommunikation, im Gegenteil: wir haben zuviel davon, uns fehlt Schöpferisches. Uns fehlt es an Widerstand gegenüber der Gegenwart. Die Schöpfung von Begriffen verweist in sich selbst auf eine zukünftige Form, sie verweist auf eine neue Erde [...]“.“⁷²⁸

Und auch hier gehen Deleuze und Guattari noch einmal darauf ein, dass Veränderung zumeist mit ihrem immanenten Dilemma konfrontiert scheint, denn insofern sie kein Abklatsch sein soll, muss sie sich *ex nihilo* generieren – „Das Ereignis selbst bedarf des Werdens als eines ungeschichtlichen Elements“⁷²⁹ – und andererseits gilt es sie davor zu bewahren schlichter Ausdruck des Chaos zu sein, was nur die Immanenzebene – das Paradox eines geradezu absolut freien Verhältnisses – zu leisten vermag⁷³⁰. Es gilt, um Veränderung denkbar zu machen, also zunächst einmal sich vom Status quo zu lösen, der Konvention zu widerstehen und an dieser Stelle lässt sich dann auch das Eingangs erwähnte Zitat von Stéphane Hessel – „Neues schaffen heißt, Widerstand leisten. Widerstand leisten heißt, Neues schaffen“ – in einem anderen Licht betrachten:

„Die Utopie ist kein guter Begriff, denn wenn sie sich auch der Geschichte entgegensetzt, bezieht sie sich doch noch auf sie und schreibt sich ihr als Ideal oder Motivation ein. Werden aber ist der eigentliche Begriff. Aus der Geschichte erwachsend und in sie zurückfallend, ist es doch keine Geschichte. In ihm selbst ist weder Anfang noch Ende, sondern nur Mitte. Deshalb ist es eher geographisch als geschichtlich. Ähnlich die Revolutionen und die Gesellschaften der Freunde, Gesellschaften des Widerstands, denn erschaffen heißt, widerstehen; reine Werdensprozesse, reine Ereignisse auf einer Immanenzebene.“⁷³¹

727 Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 84f.

728 Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 126

729 Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 110

730 Vgl. Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 236f. „Jedes auf einer Ebene geschaffene Element appelliert an andere heterogene Elemente, die auf der anderen Ebene zu erschaffen bleiben: das Denken als Heterogenese. Es stimmt, daß diese Kulminationspunkte zwei extreme Gefahren in sich bergen: daß sie uns entweder zu der Meinung zurückführen, der wir zu entkommen, oder aber ins Chaos stürzen, dem wir trotzen wollten.“

731 Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 128f.

Genauer müsste man demnach sagen, erschaffen heißt zunächst einmal zu widerstehen, Widerstand zu leisten, das Gegenwärtige in Frage zu stellen, jedoch ist es für den Widerstand nach Deleuze und Guattari wesentlich ein Ereignis zu sein, das auch den Kontakt zur Immanenzebene wahrt, sich somit weder im Klischee, der Meinung oder in der Reproduktion transzendenter Ideale erschöpft, noch im vitalistischen Chaos versinkt. Dies – die Entdeckung neuer Intensitäten im Prozess des freien Widerstands (als Ereignis innerhalb der Immanenzebene) selbst und Veränderung die sich auf diese Werdensprozesse stützen kann – soll also auch der Begriff – nicht anders als die Existenzweise als Intensivierung des Lebens und der damit einhergehende Widerstand bei Foucault – leisten und Härle sieht genau in dieser Dynamik dann auch das Wesen und die Aufgabe des Politischen schlechthin:

„Chaos und Meinung [...] bezeichnen die asymmetrischen Grenzen, welche das Denken berührt und von welchen es sich abstößt. Es durchquert das *Chaos* und versucht, ihm *Konsistenz* zu verleihen, indem es der *Meinung* den Rücken kehrt. Das Politische fällt mit keiner dieser drei Bestimmungen zusammen, sondern bezeichnet den instabilen Punkt, an dem sie sich kreuzen. Das Politische ist keine Form des Schaffens, keine 'Disziplin' des Denkens wie Philosophie, Wissenschaft oder Kunst (kein Sprachspiel unter anderen Sprachspielen in der Terminologie Wittgensteins, kein System unter Systemen in der Terminologie der Systemtheorie). Und doch hat es weder die Form der Meinung noch die Unform des Chaos – nur für die Meinung gleicht das Politische, sofern es nicht die Gestalt der Meinung hat, dem Chaos. Die Besonderheit des Politischen ergibt sich aus diesem Spannungsverhältnis. Es ist nicht eine Region des Seienden, sondern eine Indifferenzzone, die durch ihr Drängen, ihre *Insistenz*, ausgezeichnet ist.“⁷³².

Weder Apollon noch Dionysos soll hier also der Vorzug gegeben werden und so ist es eher der Riss zwischen diesen „Ordnungen“ dem sich der Widerstand widmen muss um politisch zu sein. Und auch hier ist das Politische weder Klischee, noch reine Differenz, sondern die Oszillation zwischen ihnen, geprägt durch eine – kritische – Insistenz die sich der Indifferenzzone, also bei Deleuze und Guattari dem Bezug zur Immanenzebene verdankt. Dasjenige was stets insistiert und was doch nicht ein für allemal auf den Begriff zu bringen ist, zeichnet also auch den Raum des Politischen aus, der so gleichfalls für die Unhintergebarkeit von Veränderung geöffnet wird. Die Affirmation des Ereignisses bleibt somit auch ein zentrales Thema von *Was ist Philosophie?* und Deleuze und Guattari verdeutlichen diese Region mit einem Zitat des Schriftstellers Joë Bousquets und mit Verweis auf Nietzsche folgendermaßen:

„Es gibt eine Dignität des Ereignisses, die stets untrennbar mit der Philosophie als 'amor fati'

732 Härle, *Über das Verhältnis von Philosophie und Politik bei Deleuze*, in: Balke Friedrich, Gilles Deleuze. *Fluchtlinien der Philosophie*, S. 135f. [Hervorhebung im zweiten Satz nicht im Original]

verbunden war: sich dem Ereignis angleichen oder der Abkömmling seiner eigenen Ereignisse werden – 'meine Wunde existierte vor mir, ich wurde geboren um sie zu verkörpern'. Ich wurde geboren, um sie als Ereignis zu verkörpern, weil ich sie als Sachverhalt oder gelebte Situation zu entkörpern wußte. Es gibt keine andere Ethik als den *amor fati* der Philosophie. Die Philosophie ist stets Zwischen-Zeit. [...] Nicht das Geschehene wollen, mit jenem falschen Willen, der anklagt und sich wehrt und sich im Mimischen verliert, sondern die Klage und den Zorn auf eine Spitze treiben, wo sie sich gegen das Geschehene wenden, um das Ereignis hervorzubringen, um es aus dem lebendigen Begriff freizusetzen und zu extrahieren. Des Ereignisses würdig werden – die Philosophie hat kein anderes Ziel [...].⁷³³

Die Gegen-Verwirklichung, die das Aktuelle wieder auf das Ereignis – die Verkörperung mittels der Entkörperung – bezieht, die Komplexe Karte der unerschöpflichen Differenzen nachzeichnend, und zugleich die in den Kino-Bänden bereits aufgezeigte Affirmation, die sich letztlich einer Kluft und also dem grundlosen Glauben – das *amor fati* Nietzsches – verdankt, vermengen sich hier also und bilden nicht weniger als den Versuch einer Ethik, also die Aufforderung zu einer Haltung und Seinsweise, die sich jenseits der Meinung, des Ressentiments und der Absurdität anzusiedeln vermag. Einerseits soll somit das Gegebene bejaht werden, jedoch nicht in Form einer Identifikation mit einem vermeintlich klaren Sachverhalt; andererseits soll dies auch nicht jenseits jedweder Identifikation geschehen, weshalb eine Affirmation des Ereignisses selbst, der Kluft und eines entsprechenden Glaubens an die Welt auch an dieser Stelle erforderlich wird. Es geht somit in *Was ist Philosophie?* um ein Denken, welches auch die Notwendigkeit des *amor fati* wieder in den Mittelpunkt rückt und damit einhergehend ein Verständnis welches das Verhältnis zur Immanenzebene nicht aufgibt, dies jedoch nicht in verzweifelter Reaktion auf das Ereignisses, sondern aufgrund des Ereignisses, da sich nur hier die Beziehung als Nicht-Beziehung – Wunde oder Tod, der jedoch das singuläre Leben freizusetzen vermag – erfahren lässt. Die Immanenzebene ist somit ein stets freier Bezugspunkt, durch den der grundlose Glaube an die Welt im Ereignis bejaht wird und der Widerstand der sich ebenfalls dieser Beziehung verdankt entdeckt Intensitäten die den Einzelnen nicht der Paralyse durch die Angst preisgeben, sondern ihn zur Handlung auffordern. Der transzendente Empirismus, der sich durch einen solchen Bezug zur Immanenzebene auszeichnet findet in *Was ist Philosophie?* also entsprechende Anwendung und das *amor fati* Nietzsches ist nur ein weiteres Beispiel dafür wie das Verhältnis zur – nun selbst virtuellen – Welt nach Deleuze und Guattari zu denken wäre, sobald Gott und Mensch verschwunden sind:

„Doch auf der neuen Ebene könnte es sein, daß das Problem jetzt die Existenz dessen betrifft, der

733 Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 186

an die Welt glaubt, nicht einmal an die Existenz der Welt, sondern an deren Möglichkeiten an Bewegungen und Intensitäten, um noch mehr neue Existenzweisen hervorgehen zu lassen, näher zu den Tieren und Steinen. Es kann sein, daß an diese Welt, an dieses Leben zu glauben unsere schwierigste Aufgabe geworden ist oder die Aufgabe einer Existenzweise, die es auf unserer Immanenzebene heute zu entdecken gilt. Das ist die empiristische Konversion [...]. Ja, das Problem hat sich verändert.“⁷³⁴

Ein neues Denken, neue Formen des Widerstands, denn nun tritt auch bei Deleuze und Guattari die Existenzweise selbst in den Vordergrund – das Leben als Prüfstein des Lebens, die empirische Konversion – und erst der durch sie vermittelte Bezug zur Immanenzebene – die entsprechenden Intensitäten, die hier auch auf rein empirischer Ebene angesiedelt werden können – bürgt für die Möglichkeit echter Veränderung. Während Foucault den Widerstand auf Intensitäten aufbaut welche sich einem freien Selbstverhältnis und einer entsprechenden Lust verdanken, verweisen Deleuze und Guattari auf die Immanenzebene und eine Affirmation – vergleichbar der Einheit von Mensch und Welt die im *Zeit-Bild* als Glaube an die Welt formuliert ist welchen das Kino einfangen soll – die letztlich beinahe alles umfasst und jederzeit aufblitzen kann. Nicht mehr die metaphysisch-apokalyptisch inspirierte Revolution, die einen Bruch mit allem und ein gelobtes Land ersehnt, auch nicht die Eschatologie der Revolte, die noch an das Gute als Entfaltung und somit als Rückkehr eines – wenngleich stets verlorenen – göttlichen Ursprungs glaubt, sondern eine Welt der Ereignisse, innerhalb derer sich das Aktuelle öffnet um jederzeit neue Existenzweisen und Intensitäten hervorzubringen, eine Welt des Werdens, wenngleich diese deshalb nicht schon als vollkommen beziehungslos gedacht werden muss.

Und diesem Denken verdankt sich sodann auch eine neue Perspektive auf die Ziele und den Wert dessen, was hier Widerstand genannt werden soll:

„Ein Monument gedenkt nicht, feiert nicht etwas, das sich ereignet hat, sondern vertraut dem Ohr der Zukunft die fortbestehenden Empfindungen an, die das Ereignis verkörpern: das stets wiederkehrende Leiden der Menschen, ihr immer wieder aufflammender Protest, ihr immer wieder aufgenommener Kampf. Sollte alles vergebens sein, weil das Leiden ewig währt und die Revolutionen ihren Sieg nicht überdauern? Doch der Erfolg einer Revolution beruht nur in ihr selbst, eben in den Schwingungen, den Umklammerungen, den Öffnungen, die sie den Menschen im Moment ihres Vollzugs gab und die in sich *ein immer im Werden begriffenes Monument* bilden, wie jene Grabhügel, denen jeder neue Reisende einen weiteren Stein hinzufügt. Der Sieg einer Revolution ist immanent und besteht in den neuartigen Banden, die sie zwischen Menschen stiftet, auch wenn sie nicht länger Bestand haben als ihr geschmolzener Stoff und rasch der Trennung, dem

⁷³⁴ Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 85

Verrat weichen.“⁷³⁵

Gescheitert ist der Widerstand – obwohl Deleuze und Guattari an dieser Stelle noch ein makropolitischere Ereignis im Blick zu haben scheinen welches sie entsprechend als Revolution bezeichnen – also nicht, weil jeglicher Widerstand stets verhallt, sondern lediglich wenn sich in ihm keine Veränderung abzeichnet, keine Intensitäten entdeckt werden können und sich folglich auch kein neues Verhältnis zu sich, zum Anderen und zur Welt finden lässt, wobei diese Begegnung immer innerhalb der Welt gedacht wird, also an dem oszillierenden Punkt an dem das Ereignis, die Freiheit, und das *amor fati* aufeinandertreffen. Einerseits muss das Verhältnis zur Veränderung demnach ein Ereignis sein, im Sinne dessen was Deleuze und Guattari als Intensität auf der Ebene der Immanenz verstehen; andererseits muss durch diesen Bezug auch die freie Affirmation – der Welt – zum Ausdruck kommen, der Glaube als Kluft und stets spontaner sowie – historisch – gleichwertiger Bezug zum Ganzen, weshalb auch hier der Widerstand nicht schon gescheitert ist, nur weil er keine bestimmten oder endgültigen Ziele mehr kennt. *Widerstand flammt also auf, wenn sich mittels des Ereignisses ein Bezug zur Immanenzebene und eine entsprechende Intensität abzeichnet, wobei die hier verlangte Relation eine Affirmation ist, ein Glaube an die Welt beziehungsweise die Einheit von Mensch und Welt jenseits der Gründe, da nur so echte Veränderung gedacht werden kann.* Die dritte Eingangs gestellte Frage – *Wie lässt sich das Denken von Foucault und Deleuze im Kontext der Paradoxien des modernen Wissens als Lösungsstrategie begreifen?* – könnte an dieser Stelle also vermittels der Beziehung zur Immanenzebene beantwortet werden, denn es soll schlicht durch den – grundlosen – Glauben an die Welt die Identität mit der Differenz versöhnt werden und dies wiederum macht eine Form von Veränderung jenseits der Teleologie oder des Nihilismus denkbar, den Widerstand als „ein immer im Werden begriffenes Monument“ und die Aufforderung zu einer damit einhergehenden Existenzweise.

3. Leibniz und der Barock oder die Faltungen der Immanenz

Mit seiner letzten Monographie *Die Falte. Leibniz und der Barock* widmet sich Deleuze Leibniz und wie der Titel bereits verrät einer bestimmten Form, der Falte, welche jedoch eine besondere Dynamik umfasst. Die Falte, die sozusagen das erkenntnistheoretische Modell des Barock und insbesondere von Leibniz anschaulich machen soll, verweist – wie bereits das Außen und das Innen, das Virtuelle und das Aktuelle – dabei auf eine Beziehung, welche Einheit und Differenz – bei Leibniz ist dies der freie Wille und die Vorsehung und Vollkommenheit Gottes⁷³⁶, beziehungsweise

⁷³⁵ Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 209 [Hervorhebung nicht im Original]

⁷³⁶ Vgl. Leibniz, *Metaphysische Abhandlung*, S. 25

die beste aller möglichen Welten, welche die größtmögliche Vielfalt des Einen bewerkstelligt – gleichermaßen einbeziehen soll. Ganz so wie die Zeit nicht als reine Sukzession mittels der Differenz denkbar ist, da die Veränderung immer in dem unendlich kleinen Dazwischen zweier Augenblicke liegt und so auf die Bewegung als Dauer verweist, ganz so steht es auch mit der Materie bei Leibniz, die schlicht unendlich differenzierbar ist und dennoch eine Kontinuität – vergleichbar der Küstenlinie und ihrer fraktalen Struktur – aufweist:

„Geglaubt zu haben, daß die reale Unterscheidung zwischen Teilen ihre Trennbarkeit nach sich zöge, ist zweifellos der Irrtum von Descartes [...]. Für Leibniz können zwei real unterschiedene Materieteile untrennbar sein, wie es nicht allein die Einwirkung der Umgebenden beweist, die die kurvige Bewegung eines Körpers bestimmen, sondern auch der Druck der Umgebenden, die seine Härte (Kohärenz, Kohäsion) oder die Untrennbarkeit seiner Teile bestimmen.“⁷³⁷

Die Materie ist nach Leibniz somit weder von einer unüberwindlichen Differenz gekennzeichnet, noch ist sie schlichtes Rauschen ohne jedwede Form, eher geht es ihrem Prinzip nach also um ein unendlich differenzierbares Kontinuum:

„Das ist es, was Leibniz [...] erklärt: ein flexibler oder elastischer Körper hat noch kohärente Teile, die eine Falte bilden, so daß sie sich nicht in Teile von Teilen trennen, sondern sich vielmehr ins Unendliche in immer kleinere Falten unterteilen, welche immer noch eine gewisse Kohäsion bewahren. So ist das Labyrinth des Kontinuums keine Linie, die sich in unabhängige Punkte auflöste, wie der fließende Sand in Körner, sondern etwas wie ein Stoff oder ein Papierblatt, das sich ins Unendliche in Falten unterteilt [...].“⁷³⁸

Beispielsweise das Blatt Papier bildet somit eine umfassende Identität, die Möglichkeit zur Kommunikation, das jeder Falte gemeinsame Material und dieses wiederum kann unendlich differenziert, also gefaltet werden⁷³⁹. Trotz aller Kunstfertigkeit also, die bei der Faltung aufgewendet werden mag, ein Blatt bleibt selbst das komplexeste Gebilde. Auf dieser Ebene lassen sich Kontinuität und Identität mit einer unbegrenzten Differenz, also Differenzierbarkeit vereinbaren und diese Dynamik soll mittels der Falte veranschaulicht werden. In einem weiteren Schritt kann dieses Verhältnis dann auch auf die Differenz von Leib und Seele, Welt und Mensch übertragen werden. Die Falte, die stets auf eine weitere Falte verweist – *plica ex plica*, also ganz so wie der Blick in ein sich unendlich und radikal variierendes Fraktal, dem dennoch stets die gleiche Grundform zu Grunde liegt, weshalb es dem Chaos auf jeder Ebene zu trotzen vermag – bildet auch an dieser Stelle den gebrochen-kontinuierlichen Übergang, um die Kluft zwischen der materiellen

737 Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, S. 15

738 Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, S. 15

739 Vgl. Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, S. 16. „Die Wissenschaft von der Materie hat [...] das 'Origami' als Modell, die Kunst des Papierfaltens.“

Welt und den Seelen zu entfalten:

„Es sieht ganz so aus, als ob die Faltungen der Materie ihren Grund nicht in sich selbst hätten. Denn die Falte ist immer zwischen zwei Falten, und dieses Zwischen-Zwei-Falten scheint überall zu verlaufen; zwischen den anorganischen Körpern und den Organismen, zwischen den Organismen und den tierischen Seelen, zwischen den tierischen Seelen und den vernünftigen, ganz allgemein zwischen den Seelen und den Körpern?“⁷⁴⁰

Ohne die ganze Komplexität der Monaden – welche eine einfache, fensterlose Substanz⁷⁴¹ beschreiben, eine in sich geschlossene Welt, was ihre Freiheit und Autonomie garantiert – und die – ihnen allen gemeinsame – beste aller Welten welche sie je unter einem bestimmten Gesichtspunkt explizieren hier weiter auszuführen, ihr Verhältnis kann knapp folgendermaßen beschrieben werden:

„In anderen Worten, wenn die Welt im Subjekt ist, ist das Subjekt darum nicht weniger *für die Welt*. Gott erschafft die Welt, 'bevor' er die Seelen erschafft, weil er sie für diese Welt erschafft, die er in sie setzt. [...] In diesem Sinne ist auch die Seele eine 'Hervorbringung', ein 'Resultat': sie resultiert aus der Welt, die Gott gewählt hat. Weil die Welt in der Monade ist, schließt jede die ganze Reihe der Zustände der Welt ein; weil aber die Monade für die Welt ist, enthält keine auf deutliche Weise den 'Grund' der Reihe, aus der sie alle resultieren und der ihnen äußerlich bleibt wie das Prinzip ihres Zusammenstimmens. Man geht also von der Welt zum Subjekt um den Preis einer Drehung, die bewirkt, daß die Welt aktual nur in den Subjekten existiert, zugleich allerdings, daß die Subjekte sich alle auf diese Welt beziehen als auf die Virtualität, die sie aktualisieren.“⁷⁴²

Das Subjekt, als Monade – also als Inflexion, welche jedoch je die Ganze Welt unter einem bestimmten Aspekt enthält⁷⁴³ – expliziert die Welt folglich niemals ganz und es gibt unendliche Weisen wie diese ausgedrückt, also aktualisiert werden kann. Zwischen der Welt und dem Menschen, dem Körper und der Seele verläuft somit letztlich ebenfalls eine Falte⁷⁴⁴, genauer ein permanentes wechselseitiges sich falten, welches eine Beziehung zwischen dem Außen und Innen ermöglicht, das sich weder der Willkür verdankt, noch je ineinander aufzugehen droht:

„Explizieren – Implizieren – Komplizieren bilden die Triade der Falte, je nach den Variationen des Vielfältig-Einen.“⁷⁴⁵

740 Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, S. 28

741 Vgl. Leibniz, *Monadologie*, S. 111. „1. Die Monade, von der wir im folgenden sprechen werden, ist nichts anderes als eine einfache Substanz, welche in die Zusammengesetzten eingeht; einfach, das heißt ohne Teile.“

742 Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, S. 47

743 Vgl. Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, S. 45. „Die unendliche Reihe der Krümmungen oder Inflexionen ist die Welt, und die ganze Welt ist unter einem Gesichtspunkt in der Seele eingeschlossen.“

744 Vgl. Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, S. 53. „Die Welt aber aus nur zwei Etagen, getrennt durch die Falte, welche sich auf beiden Seiten in unterschiedlicher Weise auswirkt, das ist der barocke Betrag par excellence. Er drückt, wir werden es sehen, die Transformation des Kosmos in den 'mundus' aus.“

745 Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, S. 44

Jedoch ist damit nicht nur die Möglichkeit einer wilden Explikation der Welt gewährt, auch ein gewisser Parallelismus, welcher jedoch kein Monismus sein will, ist in dieser Sichtweise impliziert. Selbst wenn sich somit alles stets kompliziert, also faltet, sobald es sich aufeinander bezieht ist eine Relation doch vorhanden, auch wenn das Prinzip der Welt – eine vollständige Explikation – im Dunklen verbleibt:

„Die 'Doppelung' der Falte reproduziert sich notwendigerweise auf beiden durch sie unterschiedenen Seiten, die sie aufeinander bezieht, indem sie sie unterscheidet: Spaltung, bei der jeder Ausdruck den anderen auslöst, Spannung, bei der jede Falte in der anderen gespannt ist.“⁷⁴⁶

Die beste aller möglichen Welten, welche nur mittels einer Differenz – „das Verhältnis aus dem Nicht-Verhältnis“⁷⁴⁷ – ausgedrückt werden kann, sich stets durch die Falte komplizierend, bildet somit den gemeinsamen Grund, während die Art und Weise sie auszudrücken weder strikt kausal noch je erschöpfbar ist, weshalb hier zwei eigentlich unvereinbare Prinzipien aufeinandertreffen:

„Diese zwei Pole sind: Alles ist immer dasselbe, Es gibt nur einen einzigen Grund [*fond*]; und: Alles unterscheidet sich durch Grade, Alles unterscheidet sich durch die Weise... Das sind die zwei Prinzipien der Prinzipien. Keine andere Philosophie hat die Bejahung einer einzigen und selben Welt und eines unendlichen Unterschieds oder einer unendlichen Mannigfaltigkeit in dieser Welt weiter getrieben.“⁷⁴⁸

Nicht anders als mit den Attributen und Modi⁷⁴⁹ Spinozas, die innerhalb der Substanz gedacht werden müssen, jedoch deshalb ihre Freiheit nicht einbüßen sollen, also das Prinzip der Univozität, verhält es sich hier mit den Monaden und ihrem Verhältnis zur Welt deren Ausdruck sie sind⁷⁵⁰. So schreibt Leibniz in der *Metaphysischen Abhandlung*:

„Jede Einzelsubstanz drückt das ganze Universum auf ihre Weise aus [...]. Überdies ist jede Substanz gleichsam eine ganze Welt und wie ein Spiegel Gottes oder vielmehr des ganzen Universum, das jede auf ihre Weise ausdrückt, etwa so, wie die eine und selbe Stadt nach unterschiedlichen Standorten des Betrachters verschiedenartig vorgestellt wird.“⁷⁵¹

Ziel dieser Dynamik ist es jedoch nicht zum immer gleichen Ergebnis zu gelangen, sondern durch einen stets neuen Zugang der Anwalt⁷⁵² und nicht der Richter der Welt zu werden. Eine selbst

746 Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, S. 54

747 Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, S. 78

748 Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, S. 98 und 108

749 Vgl. Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, S. 62f. „Die Materien, das ist der Grund [*fond*], die gefalteten Formen jedoch sind die Arten und Weisen. Man geht von den Materien zu den Arten und Weisen [...].“

750 Vgl. Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, S. 76. „Eben weil aber alle absoluten Formen unfähig sind, einander zu widersprechen, können sie einem selben Sein angehören, und, weil sie es können, gehören sie ihm tatsächlich an. Insofern sie Formen sind, ist ihre reale Differenz formal und zieht keinerlei ontologischen Unterschied zwischen Seienden nach sich, denen sich jede attributierte: sie attributieren sich alle einem einzigen und selben Sein, ontologisch eins, formal verschieden.“

751 Leibniz, *Metaphysische Abhandlung*, S. 21

752 Vgl. Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, S. 114

unendliche Welt findet hier ihren ebenfalls unendlichen Ausdruck:

„Die beste aller Welten ist nicht diejenige, welche das Ewige reproduziert, sondern diejenige, worin sich das Neue hervorbringt, die eine Fähigkeit zur Neuartigkeit, zur Kreativität besitzt: teleologische Konversion der Philosophie.“⁷⁵³

Das Ganze, unendlich faltbar, bildet somit das fraktale Fundament, es expliziert, impliziert und kompliziert und springt dabei von einer Ebene zur anderen, jedoch ohne dadurch dem Chaos zu verfallen oder dem Einerlei einer starren Einheit:

„Für die Substanz reklamiert Leibniz eben *eine Einheit, die der Bewegung innerlich ist, oder eine Veränderungseinheit, die aktiv ist* [...]“⁷⁵⁴

Badiou erklärt den Begriff der Falte, welcher bei ihm schließlich auch das von Heidegger geforderte Denken der Identität von Denken und Sein umfasst, folgendermaßen:

„Zunächst haben wir Zeitgenossen alle Mühe, uns gegenüber der Disjunktion zu behaupten. Uns steht die versöhnende und vereinigende Kraft der Prinzipien nicht mehr zur Verfügung. Die Moderne Askese ist, das Denken der reinen und bloßen Ent-Bindung auszusetzen. Nichts ähnelt nichts, nichts trifft mit nichts zusammen, alles divergiert. Sogar das Sein, obgleich es univok ist, ist anfänglich als das Eine einer Kluft zu denken. Daher auch die Versuchung, sich in ein Nicht-Denken gleiten zu lassen, in die 'Grundlosigkeit als Grund'. [...] Ganz im Gegensatz dazu muss für Deleuze der Imperativ derjenige des affirmativen Denkens bleiben. Das ist gleichsam eine zweite Askese. Wir müssen uns nicht nur der Disjunktion in ihrer sehr beunruhigenden Abruptheit stellen, wir müssen uns zudem von ihr derart einschränken lassen, dass wir das Eine bis zu der Überzeugung verfolgen, die Nicht-Beziehung sei als Beziehung denkbar. [...] Dass es eine Falte des Außen gibt (dass das Außen sich faltet), bedeutet ontologisch, dass sie ein Innen erzeugt. [...] Allerdings gilt es sofort hinzuzufügen, [...] dass es [das so erzeugte Selbst oder Subjekt] nur als Denken existiert und also als Gang durch die doppelte Askese (die Disjunktion auszuhalten und den unmerklichen Faden des Einen festzuhalten), die es allein befähigt, die Grenze als Falte zu *werden*. Unter dieser Bedingung kann man sagen, dass *das Subjekt (das Innen) die Identität von Sein und Denken ist*.“⁷⁵⁵

Die Falte ist somit Ausdruck der Univozität, die durch eine doppelte Askese stets in der Schwebelage bleibt, die niemals das Eine vollständig und endgültig zu explizieren vermag und sich diesem dennoch nicht gänzlich entzogen wähnt. Die erste Askese, die Nicht-Beziehung, die Differenz von Außen und Innen, oder wie es Deleuze für Foucaults Epistemen beschreibt, des Sichtbaren und des Sagbaren⁷⁵⁶, konstruiert einen Abstand und erst vermittelt dieser Distanz, der Veräußerlichung des

⁷⁵³ Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, S. 131

⁷⁵⁴ Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, S. 93

⁷⁵⁵ Badiou, *Deleuze. 'Das Geschrei des Seins'*, S. 117 und 126f.

⁷⁵⁶ Vgl. Deleuze, *Foucault*, S. 94f. „Inwiefern ist die Nicht-Beziehung eine Beziehung? Oder besser, besteht ein Widerspruch zwischen diesen beiden Erklärungen Foucaults: einerseits 'spricht man [vergeblich] das aus, was man

Subjekts gegenüber dem Gewohnten, der Verabschiedung eines kausalen Denkens, ist auch eine Beziehung wieder möglich und das Denken zur Identität jenseits des Klischees fähig, zur zweiten Askese, seiner eigentlichen Aufgabe, denn das Denken „ist die Falte des Seins“.⁷⁵⁷ Ein doppelter Widerstand ist hier also gefordert, einmal gegen die Gewohnheit, das Denken im Raum der Logik, in der Ordnung des Klischees, der Kategorien, oder der menschlichen Gewohnheit, und dann ein zweiter Widerstand, der Mut dennoch eine Verbindung zu sehen, eine Einheit zu unterstellen, auch wenn weder eine Kausalität noch ein zwingender Grund vorliegt, weshalb die Relation als Affirmation oder als grundloser Glaube auftritt.

Bei Leibniz aktualisiert sich mittels der Falte also stets das Virtuelle, die Virtualität der besten Welt und darin auch Gottes und aus der Sicht der Monade kann dieser Bezug in eine Formel gefasst folgendermaßen ausgedrückt werden: „ $1 : \infty$ statt $\infty : 1$ “⁷⁵⁸. Während die eine Seite unerschöpflich ist, abermals vergleichbar dem Gott Spinozas, der unendliche Attribute in unendlicher Ausprägung umfasst, also $\infty : 1$, ist die andere Seite die Explikation eines bestimmten Teils oder Bereichs, $1 : \infty$, eine Teilmenge oder bestimmte Perspektive. Weit weniger, als dass dieses Unendliche den Menschen somit determiniert oder eine kausale Beziehung zu ihm unterhält, fällt es schlicht an einigen Stellen mit der Monade zusammen – an diese Stelle wäre auch die Idee einer prästabilierten Harmonie zu nennen, welche spontaner Einklang und nicht von einem Dirigenten diktiert sein soll⁷⁵⁹ – und bildet so eine Einheit jenseits des Abgeleiteten die zugleich selbst unerschöpflich ist:

„Es ist keine Gesamtheit mehr, sondern eine Reihe, die weder einen letzten Term noch einen Grenzwert hat. Sie wird genaugenommen auch nicht vom Identitätsprinzip regiert, sondern von einem Prinzip der Gleichartigkeit oder der Homothetik, das eine neue Klasse von Seienden

sieht: das, was man sieht, liegt nie in dem, was man sagt; und vergeblich zeigt man durch Bilder, Vergleiche, Metaphern [...]; andererseits 'muß man zwischen den Figuren und dem Text eine ganze Serie von Überkreuzungen oder eher von wechselseitigen Attacken' unterstellen, von 'Pfeilen, die gegen das gegnerische Ziel geschleudert werden [...]', einen Sturz von Bildern inmitten der Wörter, verbale Blitze, die die Bilder durchzucken' [...]. Die beiden Arten von Texten widersprechen sich keineswegs. Der erste besagt, daß es keine Isomorphie, keine Homologie und auch keine Form gibt, die dem Sehen und dem Sprechen, dem Sichtbaren und dem Sagbaren gemeinsam wären. Der zweite besagt, daß die beiden Formen einander wie in einer Schlacht durchdringen.“

757 Badiou, *Deleuze. 'Das Geschrei des Seins'*, S. 123

758 Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, S. 212

759 Vgl. Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, S. 217f. „[D]ie Monaden sind nicht allein Ausdrücke, sondern sie drücken dieselbe Welt aus, die nicht außerhalb ihrer Ausdrücke existiert. 'Alle einfachen Substanzen werden immer untereinander harmonische sein, weil sie immer dasselbe Universum repräsentieren'; zwar mögen die Monaden geschlossen sein, sie sind dennoch nicht monächisch, keine Mönchszellen, da sie dieselbe Welt in Solidarität und nicht vereinzelt einschließen. [...] Dieses Mal handelt es sich, insoweit das Ausgedrückte ein und dieselbe Welt ist, um den Zusammenklang der Spontanitäten selbst, um einen Zusammenklang von Zusammenklängen. Wovon genau aber gibt es diesen Zusammenklang? Die prästabilierte Harmonie hat bei Leibniz viele Formulierungen, je nach dem Ort an dem die Falte verläuft. [...] Man sieht aber leicht, daß die Harmonie zwischen den Seelen oder Monaden selbst besteht: die organischen Körper sind von als Menge genommenen Monaden untrennbar [...]. Und selbst die anorganischen Körper sind von augenblickshaft bestehenden Monaden, zwischen denen Harmonie besteht, untrennbar. [...] [Ein Konzert], bei dem zwei Monaden ihre jeweiligen Partien singen, ohne die des anderen zu kennen oder zu hören, und doch 'vollkommen zusammenstimmen'.“

bildet.“⁷⁶⁰

Die Falte, die als spontaner Einklang verstanden werden kann, zielt somit auf einer Verbindung ab, welche Welt, Körper und Seele umfasst und durch den Bezug auf die beste aller möglichen Welten auch die abgeschlossenen Monaden in einer prästabilierten Harmonie inbegriffen denkt, ohne dazu jedoch ein Jenseits konstruieren zu müssen oder einem materialistischen Mechanismus zu verfallen. Der gemeinsame Bezug auf das unendlich Differenzierbare als Prozess und als Veränderungseinheit bildet für Deleuze somit den Mittelpunkt der Monadologie:

„Wir entdecken neue Weisen zu falten und neue Hüllen, wir bleiben aber Leibnizianer, weil es immerzu darum geht zu falten, zu entfalten, wieder zu falten.“⁷⁶¹

Widerstand bildet hier somit die Welt selbst, da sie sich nicht explizieren lässt, unbeherrschbar ist, auch wenn sie sich deswegen nicht gänzlich verschließen muss und auch die je eigene Welt ist hier bewahrt, denn jeder und alles ist je eigener Ausdruck der ganzen Welt, ohne sich deshalb in vollkommen inkommensurablen Diskursen zu verlieren. Die Theorie der Faltungen und der darin implizierte Bezug zum Einen – letztlich die Univoxität – ist für Badiou jedoch mit seiner Philosophie – welche den Grund als Leere und somit als Potential zur absoluten Veränderung versteht – gerade nicht zu vereinbaren und dies insbesondere im Hinblick auf die politischen Konsequenzen:

„Die Konsequenz aus der Theorie der Falte in politischer Hinsicht ist vielleicht dasjenige, was zugleich von ihrer Originalität und ihrer (für mich) geringen Verführungskraft zeugt. Auf der einen Seite hält die mit dem Gedächtnis identifizierbare Falte im Kern jeder Kreation (oder Aktion oder gar Revolution) eine subtile Beugung oder Krümmung dessen aufrecht, was das Eine insgesamt bewahrt hat. Die Falte mache aus jedem Denken ein immanentes Merkmal des immer schon Da-Seienden, und daraus folgt, dass alles Neue eine Auswahl an der Knickstelle der Vergangenheit ist. Dies stimmt natürlich mit der Theorie von der ewigen Wiederkehr überein, für welche die Falte eine Art 'epistemologische' Variante ist. [...] Man wird sogar behaupten, dass es für Deleuze notwendig war, die Schöpfungen seiner Zeit zu kennen [...] und zwar mit dem Ziel, an ihnen zu erfahren, dass sie niemals absolut beginnen, dass auch sie, gerade sie, als Faltungen und Entfaltungen, nichts als Selbst-Affektionen des unveränderlichen (das heißt fortwährend sich wandelnden) Einen sind. Auf der anderen Seite ist es notwendig, dass das Denken, wenn es mit dem Einen identisch ist, auch selbst wesentlich Eines ist. Das Denken muss univok sein.“⁷⁶²

Badiou folgert also aus der Theorie der Falte, dass diese keine Möglichkeit zur tatsächlichen Veränderung zu denken gestattet und dass das Denken so letztlich ein dialektisches Einerlei ist,

760 Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, S. 79

761 Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, S. 226

762 Badiou, *Deleuze. 'Das Geschrei des Seins'*, S. 128f.

ganz wie Hegel es vorgezeichnet hat. Was folgt sind Fatalismus und ein modernes Biedermeiertum, da das Denken die Leere und Kontingenz als Notwendigkeit zu Neuem nicht vollständig akzeptiert: „Macht er [Deleuze] nicht auf versteckte, obgleich schroffe Weise deutlich, dass er sich an den institutionellen und kollektiven Umschwüngen nur in einer Form beteiligen würde, die man vielleicht eine gleichgültige Fröhlichkeit nennen könnte ('was macht es schon?').“⁷⁶³

Ob dies bei Deleuze jedoch tatsächlich der Fall ist, ob gerade sein Versuch des Neue jenseits der anarchischen Differenz und einer Teleologie zu denken gescheitert ist und letztlich die Macht des Einen grundsätzlich überwiegt, scheint letztlich kaum zu beantworten. Bei Leibniz und der Falte als theoretisches Fundament des Denkens ist eine gewisse Nähe zu Hegel – unabsehbare Entfaltung des Einen – zunächst besonders deutlich, jedoch ist die Falte nach Deleuze weit eher im Sinne der Zeit selbst zu verstehen, denn erst an der Grenze, der Kluft, dort wo gefaltet wird, findet eine kaum merkliche „Berührung“, oder eher noch, eine spontane Überschneidung statt, welche keinen Anspruch darauf erhebt, das Viele vollständig und eindeutig zu determinieren. Die Falte als mittels der Differenz gedachte Kommunikation von Innen und Außen soll ja gerade keine Kausalität implizieren und nur solange die Idee eines Ursprungs oder einer Ganzheit weiterhin so verstanden wird, folgt auch das Einerlei der Geschichte und aller Bemühungen, der allem Anschein nach unvermeidliche Determinismus und Totalitarismus. Letztlich lehnt Badiou schlicht ab eine Paradoxie zu denken, die für Deleuze wohl gleichermaßen möglich wie wünschenswert wäre:

„Man kann sagen, dass es nichts Neues unter der Sonne gibt, denn alles tritt nur als Beugung des Einen ein, als ewige Wiederkehr des Selben. Man kann genauso gut sagen, dass alles unentwegt neu ist, denn das Eine, in seiner absoluten Zufälligkeit, kehrt unbegrenzt nur über die fortwährende Schöpfung seiner eigenen Falten wieder.“⁷⁶⁴

Und daraus ergäbe sich – nicht anders als Badiou es folgert, jedoch schlicht mit einer anderen Betonung – eine gelassene, jedoch zugleich nicht weniger engagierte, affirmative und radikale Teilnahme am Politischen, jenseits der reinen Anarchie und dennoch nicht allem enthoben, paralysiert vom stillen Wissen um die unverbrüchlichen Gnade oder die Aussichtslosigkeit welche die stets wiederkehrenden Widersprüche am Tag nach der Revolution offenbaren. Denn an die Welt zu glauben, eine Affirmation jenseits der Gründe, der Kausalität, erfordert nach Deleuze einen Widerstand gegenüber dem blinden Habitus und doch verdankt sie sich dem Bezug zur Univozität. *Die Falte. Leibniz und der Barock* kann also als ein weiterer Versuch Deleuzes gelesen werden, sowohl die Affirmation der Welt wie sie nun einmal ist – also niemals wirklich nur schlecht oder eines Tages endlich erlöst – zu denken und dennoch der Gleichgültigkeit und der Absage an die

763 Badiou, *Deleuze. 'Das Geschrei des Seins'*, S. 134

764 Badiou, *Deleuze. 'Das Geschrei des Seins'*, S. 134

Differenz, der vermeintlichen Unmöglichkeit von tatsächlichem Widerstand, jederzeit zu widerstehen.

4. Bartleby und Ariadne: Der ontologische Widerstand und die Bejahung als Inhalt der Wiederkunft

Zuletzt erscheint von Deleuze unter dem Titel *Kritik und Klinik* noch eine Sammlung von Aufsätzen die sich hauptsächlich mit der Literatur beschäftigen. Unter dem Titel *Die Literatur und das Leben* das diesen voransteht resümiert Deleuze über die Aufgabe der Literatur wie folgt:

„Schreiben bedeutet sicherlich nicht, dass man einem erlebten Stoff eine (Ausdrucks-) Form aufzwingt. Die Literatur gehört eher zum Formlosen oder Unfertigen [...]. Schreiben ist eine Sache des Werdens, stets unfertig, stets im Entstehen begriffen, und läßt jeden lebbaren oder erlebten Stoff hinter sich. Es ist ein Prozess, das heißt ein Weg, der sich dem Leben öffnet und das Lebbare und Erlebte durchquert.“⁷⁶⁵

Und konkreter:

„Die Scham, ein Mensch zu sein – gibt es einen besseren Grund zum Schreiben? Selbst eine Frau muss Frau-werden, wenn sie wird, und dieses Werden hat nichts mit einem Status zu tun, auf den sie sich berufen könnte. Werden heißt nicht eine Form erlangen (Identifikation, Nachahmung, Mimesis), sondern die Zone einer Nachbarschaft, Ununterscheidbarkeit oder Nicht-Differenzierung finden, so das man sich nicht mehr von einer Frau, von einem Tier oder einem Molekül unterscheiden kann: Diese sind nicht ungenau oder allgemein, sondern unvorhergesehen, nicht-vorgegeben und um so weniger in einer Form bestimmt, als sie sich in einer bloßen Menge singularisieren.“⁷⁶⁶

Was Deleuze bereits im *Anti-Ödipus* mittels des organlosen Körpers andeutet und in den *Tausend-Plateaus* – das Minoritär-Werden, das Revolutionär-Werden – und weiteren Texten immer wieder aufgreift, die Zone der Ununterscheidbarkeit, jenseits des Ich und aller Dualitäten, jedoch dennoch bestimmt und singular, soll auch Thema der Literatur sein. Ein Thema, das sich auch in einem weiteren Text dieser Sammlung finden lässt, der sich unter dem Titel *Bartleby oder die Formel* von 1989 mit dem Buch *Bartleby, der Schreiber* von Herman Melville befasst. Bartleby, ein blasser und hagerer Mann, der von einem Anwalt als Kopist angestellt wird, verrichtet zunächst seinen Dienst tadellos, doch bereits nach kurzer Zeit beginnt er erste Aufgaben mit den Worten „Ich würde vorziehen, das nicht zu tun.“⁷⁶⁷ abzulehnen und schließlich wuchert diese Weigerung und er steht nur noch starr an dem Platz, an dem er eigentlich arbeiten sollte:

⁷⁶⁵ Deleuze, *Die Literatur und das Leben*, in: *Kritik und Klinik*, S. 11

⁷⁶⁶ Deleuze, *Die Literatur und das Leben*, in: *Kritik und Klinik*, S. 11

⁷⁶⁷ Melville Herman, *Bartleby, der Schreiber*, S. 22

„ICH WÜRD LIEBER NICHT. Die Formel kennt Abwandlungen. Bald verzichtet sie auf das Konditional und gibt sich schroffer: ICH MÖCHTE NICHT. *I prefer not to*. Ein andermal scheint sie, vor allem im Verlauf der letzten Fälle, in denen sie auftaucht, ihr Geheimnis zu verlieren, indem sie zu diesem oder jenem Infinitiv zurückfindet, der sie vervollständigt und sich an das *to* anfügt: 'Ich möchte im Augenblick nicht antworten'. [...] Aber auch in diesen Fällen spürt man die dumpfe Gegenwart der ungewöhnlichen Formel, die weiterhin in der Sprache Bartlebys herumspukt. Er fügt selbst hinzu: 'Aber ich bin kein besonderer Fall', 'Ich bin nicht wählerisch', *I am not particular*, um darauf hinzuweisen, dass alles weitere, was man ihm vorschlagen könnte, noch eine Besonderheit, eine Wahl wäre, die ihrerseits noch in den Bereich der großen unbestimmten Formel ICH MÖCHTE LIEBER NICHT fällt, die ein für allemal und jedes Mal in Kraft bleibt. [...] Die Formel wirkt verheerend, weil sie unnachlässig ebenso das, was vorzuziehen wäre, wie egal welches Nicht-Gemochte ausmerzt. Sie hebt den Term auf, auf dem sie beruht und den sie zurückweist, aber auch den anderen Term, den sie zu bewahren schien und der unmöglich wird. Tatsächlich macht sie beide ununterscheidbar: Sie hebt eine Ununterscheidbarkeitszone, ein Zone der Unbestimmtheit aus, die unaufhörlich zwischen den nicht gemochten Tätigkeiten und einer bevorzugten Tätigkeit wächst. Jede Besonderheit, jede Referenz wird abgeschafft. [...] Sein als sein, und nichts weiter.“⁷⁶⁸

Bartleby, der mittels der Formel – die jenseits der Affirmation und der aufständischen Negation angesiedelt werden kann, ein „Negativismus jenseits der Negation“⁷⁶⁹ – in den Taumel einer ontologischen Freiheit gestürzt zu sein scheint, drückt eine Form des Widerstands aus, die keine Ziele mehr kennt, keinen Grund mehr anzugeben weiß und die dennoch ein ums andere Mal ihre Kraft demonstriert und so auch seine Umwelt nicht unberührt lässt:

„Die Formel [...] lädt sich selbst ständig wieder auf [...]. Gerade deshalb befällt den Anwalt ein Schwindelgefühl, jedes Mal, wenn alles wieder bei Null beginnt.“⁷⁷⁰

Geradezu wie die Geburt eines unschuldigen Werdens, einer noch unberührten Welt erscheint der Abschreiber Bartleby wenn er an dem immer selben Platz verharrend die immer selben Worte durchläuft und während er in diesem Prozess alle Eigenschaften verliert, zugleich implizit vielleicht auch seinen Anspruch auf alle Attribute des Lebens behauptend, wird er ununterscheidbar und reißt selbst den Anwalt, der zunächst noch durchaus um ihn bemüht ist, in diesen Sog hinein. Das aushöhlen der Sprache wie der Kopist Bartleby sie betreibt, ist zunächst einmal abweisend, eine monströse Passivität, sie beansprucht für sich eine unverschämte Weigerung, während sie zugleich auch einen Hinweis artikuliert:

„[S]ie [Die Formel] lässt eine Unbestimmtheitszone wachsen, so dass die Worte sich nicht mehr

768 Deleuze, *Bartleby oder die Formel*, in: *Kritik und Klinik*, S. 95f. und 98

769 Deleuze, *Bartleby oder die Formel*, in: *Kritik und Klinik*, S. 99

770 Deleuze, *Bartleby oder die Formel*, in: *Kritik und Klinik*, S. 98

unterscheiden, sie schafft eine Leere in der Sprache. Aber sie entschärft auch die Sprechakte, denen zufolge ein Arbeitgeber befehlen, ein wohlwollender Freund Fragen stellen, ein aufrichtiger Mensch Versprechungen machen kann. [...] Bartleby ist der Mann ohne Referenzen, ohne Besitztümer, ohne Eigenschaften, ohne Besonderheiten. [...] Ohne Vergangenheit und Zukunft, er ist augenblicklich. I PREFER NOT TO ist die chemische oder alchemistische Formel Bartlebys, die man aber auch anders herum lesen kann, I AM NOT PARTICULAR, ich bin nicht besonders, als die unentbehrliche Ergänzung. Das ganze 19. Jahrhundert ist von der Suche nach dem namenlosen Menschen [...] durchzogen: der von den großen Metropolen niedergedrückte und mechanisierte Mensch, von dem man indes vielleicht erwartet, dass aus ihm der zukünftige Mensch oder eine neue Welt hervorgeht.“⁷⁷¹

Vergleichbar dem was Foucault bei Roussel und dessen Umgang mit der Sprache entdeckt, scheint auch bei Bartleby das Schweigen hinter den Worten oder das Rauschen am Ursprung des Diskurses auf die Leere zu verweisen und so einen reinen, blinden, grundlosen und universalen Widerstand zu beschwören, eine strikt anarchische Haltung die jede Wahl im Keim erstickt. Doch zugleich vermag diese Leere auch Grenzen zu überschreiten, denn sie kündigt von einem Werden und einer Welt jenseits des despotischen Signifikanten und aller zentralistischen Strukturen. Und hier mobilisiert Deleuze noch einmal seine Weigerung gegenüber ödipalen Mustern und jedwedem derart strukturieren Gesetz:

„Den Menschen von der Vaterfunktion befreien, den neuen Menschen oder den Mann ohne Eigenschaften hervorbringen, das Original und die Menschheit wiedervereinen, indem eine Gesellschaft der Brüder als neue Universalität gebildet wird. [...] Ein Bruder, eine Schwester, die um so wahrer Bruder und Schwester sind, als sie nicht mehr die seine und er nicht mehr der ihre und jedes 'Eigentum' verschwunden ist. Eine glühende Leidenschaft, die tiefer reicht als die Liebe, da sie keine Substanz mehr hat noch Qualitäten, sondern eine Ununterscheidbarkeitszone absteckt, in der sie alle Intensitäten in alle Richtungen durchläuft [...]. Wenn der Mensch der Bruder des Menschen ist, wenn er 'vertrauens'-würdig ist, dann nicht, weil er einer Nation zugehört oder Eigentümer oder Aktionär ist, sondern nur als Mensch, sobald er jene Charakterzüge abgestreift hat, die seine 'Gewalttätigkeit', seine 'Idiotie', seine 'Scheußlichkeit' ausmachen, sobald er Selbstbewusstsein nur noch in den Zügen einer 'demokratischen Haltung' hat, die alle Besonderheiten als Schandfleck betrachtet, die Angst oder Mitleid hervorrufen.“⁷⁷²

Gesucht ist hier – vergleichbar der Erzählung *Unser gemeinsamer Freund* von Charles Dickens, in der ein Sterbender die Rolle Bartlebys übernimmt⁷⁷³ – somit eine Form der Solidarität, welche kein

⁷⁷¹ Deleuze, *Bartleby oder die Formel*, in: *Kritik und Klinik*, S. 101f.

⁷⁷² Deleuze, *Bartleby oder die Formel*, in: *Kritik und Klinik*, S. 116f.

⁷⁷³ Vgl. Deleuze, *Die Immanenz, ein Leben...*, in: Balke Friedrich, Gilles Deleuze. *Fluchtlinien der Philosophie*, S. 31

bestimmtes oder bestimmbares Fundament mehr verlangt und welche doch das Besondere, das Original, jedoch nicht das von der Gesellschaft, der Gewohnheit oder ödipal getriebene, hervorbringen und beherbergen kann. Kein aus dem Chaos und der Leere resultierender reiner Anarchismus, jedoch eben auch kein vom Gesetz und der Subsumption des Besonderen unter das Allgemeine gebildetes Bündnis:

„Das [das Denken des Pragmatismus] ist zunächst die Affirmation einer Welt als *Prozess*, als *Archipel*. Eben nicht als eine Puzzle, dessen ineinandergreifende Teile ein Ganzes wiederherstellen würden, sondern eher als eine Mauer loser Steine, die nicht zementiert sind, in der jedes Element für sich allein steht und gleichwohl in Beziehung zu den anderen. Isolate und flottierende Beziehungen, Inseln und Zwischen-Inseln, bewegliche Punkte und gewundene Linien, denn die Wahrheit hat immer 'ausgezackte Ränder'. [...] Doch dafür ist es auch unerlässlich, dass das erkennende Subjekt, der einzige Eigentümer, seinen Platz für eine Gemeinschaft von Erforschern räumt, eben für die Brüder des Archipels, die die Erkenntnis durch den Glauben oder eher durch das 'Vertrauen' ersetzen: nicht den Glauben an eine andere Welt, sondern ein Vertrauen in diese vorhandene Welt und in den Menschen [...]. [...] Unablässig wird der Pragmatismus an zwei Fronten streiten, wie schon Melville: gegen die Besonderheiten, die Mensch und Mensch entgegensetzen und ein unheilbares Misstrauen nähren; aber auch gegen das Universale oder das Ganze, die Verschmelzung der Seelen im Namen der großen Liebe oder der Barmherzigkeit. Was bleibt indes den Seelen, wenn sie sich nicht mehr an Besonderheiten heften können, was hindert sie dann, in einem Ganzen aufzugehen? Es bleibt ihnen genau ihre 'Originalität', das heißt ein Klang, den jede [...] an der Grenze der Sprache wiedergibt, den sie aber nur wiedergibt, wenn sie den Weg (oder das Meer) mit ihrem Körper befährt, wenn sie ihr Leben führt, ohne ihr Heil zu suchen, wenn sie ihre tatsächliche Reise ohne besonderes Ziel unternimmt und dann dem anderen Reisenden begegnet, den sie am Klang wiedererkennt.“⁷⁷⁴

Bartleby steht also an dieser Grenze der Sprache, drückt sie mit seiner gesamten Existenz aus, weniger auf der Suche nach sich selbst oder Verbündeten, denn nach einer spontanen Harmonie, einem Moment der Brüderlichkeit, der in ein Werden reißt und neue Intensitäten freigibt. Mittels

„Ein Schuft, ein übles, von allen verachtetes Subjekt wird sterbend herbeigebracht, und mit einem Mal bezeugen nun die, die ihn pflegen, eine Art Eifer, Achtung, Liebe gegenüber dem geringsten Lebenszeichen des Sterbenden. [...] Je mehr er aber ins Leben zurückkehrt, desto kälter werden seine Retter, und er gewinnt all seine Unverschämtheit, seine Bosheit zurück. Zwischen seinem Leben und seinem Tod gibt es einen Augenblick, der nur mehr der *eines* Lebens ist, das mit dem Tod ringt. Das Leben des Individuums ist einem unpersönlichen und dennoch singulären Leben gewichen, das ein reines Ereignis hervortreten läßt, ein Ereignis frei von den Zufällen des inneren und äußeren Lebens, d.h. von der Subjektivität oder Objektivität dessen, was geschieht. Ein *Homo tantum*, an dem jedermann Anteil nimmt und der eine Art Glückseligkeit erlangt. Es ist das eine Diesheit, die keiner Individuation mehr, sondern einer Singularisierung entspricht: ein Leben reiner Immanenz, neutral, jenseits von Gut und Böse, da es einzig durch das Subjekt, das es inmitten der Dinge verkörperte, gut oder böse wurde.“

⁷⁷⁴ Deleuze, *Bartleby oder die Formel*, in: *Kritik und Klinik*, S. 118f.

seiner Existenzweise versucht er nicht den Anwalt herauszufordern oder dessen Solidarität im Kampf gegen etwas zu gewinnen, sondern schlicht einen Moment des Vertrauens, in dem der Anwalt ihn gewähren lässt, ihn an seinem Platz, in seiner Haltung zur Welt akzeptiert.

Eine solche Haltung ist jedoch nicht nur von Weigerung oder grenzenloser Kritik gekennzeichnet und diese These unterstreicht Deleuze in einem weiteren Text, *Das Geheimnis der Ariadne nach Nietzsche*. Wenn Bartleby derjenige ist, der eine ontologische Freiheit beansprucht um sich dem Sein an sich zuzuwenden, so tritt Dionysos in diesem Text als derjenige auf, welcher dieser Perspektive – mittels Ariadne – noch eine ihr eigene Affirmation hinzufügen will. Nicht die Last des Lebens, das Zerschlagen der alten Werte steht hier im Vordergrund, oder der Held und die ihm bescherte Aufgabe, also die Überwindung eines Widerstands als der Bejahung würdig, sondern zunächst einmal die schlichte Bejahung jenseits des Ressentiments:

„Der höhere Mensch will die Menschheit zur Perfektion, zur Vollendung bringen. Er will alle Eigentümlichkeiten des Menschen zurückgewinnen, die Entfremdung überwinden, den ganzen Menschen verwirklichen, den Menschen an die Stelle Gottes setzen, aus dem Menschen eine Macht schaffen, die bejaht und sich selbst bejaht. In Wahrheit aber weiß der Mensch, und sei es der höhere, nicht, was Bejahen bedeutet. [...] Er glaubt, Bejahen heiße schleppen, sich fügen, eine Prüfung ertragen, eine Last auf sich nehmen. Die Positivität bemisst er nach dem Gewicht, das er trägt; die Bejahung verwechselt er mit der Anstrengung seiner angespannten Muskeln. [...] Selbst der wahrheitsliebende Mensch ist ein Fälscher, weil der die Motive für seinen Wahrheitswillen verbirgt, seine finstere Leidenschaft zur Verdammung des Lebens. Vielleicht ist einzig Melville mit Nietzsche vergleichbar [...]. Solange Ariadne Theseus liebt, hat sei Teil an diesem Geschäft der Lebensverneinung. [...] Ariadne ist die Schwester, eine Schwester aber, die Ressentiment gegen ihren Bruder, den Stier, hegt. Das gesamte Werk Nietzsches durchläuft ein pathetischer Ruf: Misstraut den Schwestern. Ariadne ist es, die den Faden im Labyrinth festhält, den moralischen Faden. [...] Was aber bedeutet die von Theseus verlassene Ariadne? Das bedeutet, dass die Verbindung von negativem Willen und reaktiver Kraft, von Geist der Verneinung und reaktiver Seele nicht das letzte Wort des Nihilismus ist.“⁷⁷⁵

Abermals zeigt sich hier die bereits bei Nietzsche anhand der drei Verwandlungen des Geistes angesprochene Problematik, denn entweder wird die Affirmation mit der schlichten Überwindung eines Widerstands gleichgesetzt – der Löwe –, oder die Bejahung scheint unmöglich. Ariadne, die ihren Halbbruder Minotaurus – selbst wenn es dafür Gründe gibt – gemeinsam mit Theseus töten will, ist jedoch nur die erste Hälfte der Geschichte, denn ihren zweiten Lebensabschnitt verbringt sie mit Dionysos:

⁷⁷⁵ Deleuze, *Das Geheimnis der Ariadne nach Nietzsche*, in: *Kritik und Klinik*, S. 137f. und 139

„Von Theseus verlassen, spürt Ariadne das Nahen des Dionysos. [...] Unter der Liebkosung des Dionysos wird die Seele aktiv. Sie war so schwer bei Theseus, erleichtert sich aber mit Dionysos, entlastet, verschlankt und in den Himmel erhoben. Sie lernt, was das, was sie eben noch für Aktivität hielt, nur ein Rachezug war, Argwohn und Überwachung (der Faden), Reaktion des schlechten Gewissens und des Ressentiments; [...] Warum braucht Dionysos Ariadne oder ihre Liebe? Er singt ein Lied von Einsamkeit, er ersehnt sich eine Braut. Denn Dionysos ist der Gott der Bejahung; doch ist eine zweite Bejahung nötig, damit die Bejahung selbst bejaht wird. Sie muss sich halbieren, um verdoppeln zu können. Nietzsche unterscheidet sehr wohl die beiden Bejahungen, wenn er sagt: '[...] ewiges Ja des Seins, / ewig bin ich dein Ja'. Dionysos ist das Ja des Seins, Ariadne aber die Bejahung oder das Aktiv-Werden. [...] Das Labyrinth ist kein Bauwerk mehr, sondern Klang und Musik geworden. [...] Sicher gibt es Musik auch bei Apoll, und ebenso bei Theseus; es ist allerdings eine Musik, die sich nach Territorien, Milieus, Tätigkeiten und nach dem jeweiligen Ethos verteilt: ein Arbeitslied, ein Marschlied [...]. Einzig Dionysos, der erschaffende Künstler, erlangt die Macht der Metamorphosen, die ihn werden lässt und dabei ein wogendes Leben bezeugt; [...] Der Wille zur Macht ist gleichsam die Energie, und vornehm wird genannt, was bereit ist zur Wandlung.“⁷⁷⁶

Dionysos, der Gott des Formlosen, ist hier die Bejahung des reinen Werdens, der Formlosigkeit, die das Seins selbst zum Ausdruck bringt, wobei in diesem Sinne schlicht alles wiederkehren könnte, während Ariadne fortan die Bejahung dieses Ja ist und zwar in dem Sinne, dass sie nur das Aktiv-Werden affirmiert, dasjenige was das Leben frei von Ressentiment zu erleben und so zu bereichern vermag:

„Der Wechsel von Theseus zu Dionysos ist für Ariadne eine Sache der Klinik, der Gesundheit und Genesung. Ebenso für Dionysos. Dionysos braucht Ariadne. Dionysos ist reine Bejahung; Ariadne [...] das 'Ja', das auf das 'Ja' antwortet. [...] In diesem Sinne ist die ewige Wiederkehr das Produkt der Vereinigung von Dionysos und Ariadne. [...] Als Sein des Werdens ist die ewige Wiederkehr Produkt einer doppelten Bejahung, die wiederkehren lässt, was sich bejaht, und nur das werden lässt, was aktiv ist. Weder die reaktiven Kräfte noch der Wille zur Verneinung werden wiederkehren [...]. [...] Das Labyrinth ist nicht mehr eines der Erkenntnis und der Moral, sondern ein Labyrinth des Lebens und des Seins als lebendes.“⁷⁷⁷

Die Wiederkunft bejaht das Werden und die Macht zur Veränderung also nur, insofern dasjenige was wiederkehrt stets der Affirmation entrissen ist und zwar der Affirmation des Lebens selbst. Dieses Kriterium, welches bereits in *Was ist Philosophie?* auftritt – „Es gibt nie ein anderes

⁷⁷⁶ Deleuze, *Das Geheimnis der Ariadne nach Nietzsche*, in: *Kritik und Klinik*, S. 141f. und 143

⁷⁷⁷ Deleuze, *Das Geheimnis der Ariadne nach Nietzsche*, in: *Kritik und Klinik*, S. 144

Kriterium als den Gehalt der Existenz, die Intensivierung des Lebens“ – wird hier also auch mit Verweis auf das Verhältnis von Subjekt und Sein bei Nietzsche angewendet. Des weiteren wird an dieser Stelle der Bezug zum Titel der Textsammlung – *Kritik und Klinik* – evident, denn die Kritik vermag sich lediglich an der Norm aufzureiben, produktiv zu werden und zudem nicht selbst in den Sog der Kritik zu geraten, vermag sie zumeist nicht. Die Wiederkehr hingegen soll auf eine Kritik verweisen, die sich diesem Zirkel zu entziehen getraut, denn als reine Affirmation steht sie jenseits des Ressentiment und als Macht zur Metamorphose, als Sein des Werdens, bejaht sie die Bejahung selbst, das Intensive im Ereignis und damit das Erleben des Lebens – das Labyrinth – selbst. Der Widerstand, wie Bartleby ihn verkörpert, als ontologische Freiheit und reines Sein, dem keine Attribute mehr angehängt werden können, wird hier um einen weiteren und nun produktiven Aspekt ergänzt, die kämpferische Affirmation dessen was „ist“, und Ariadne, die sich jenseits des Ressentiment und des wegweisenden Fadens an Dionysos anschmiegt, gibt auf diese Weise dem Sein – die Wiederkehr von allem und jedem, als reines Werden – seinen – selektiven – „Inhalt“. Nicht das Werden des Werdens oder das Werden des Seins ist nach Deleuze also Ziel der Vereinigung von Ariadne und Dionysos, sondern das Sein des Werdens, die Affirmation dessen was frei ist von Ressentiment und so jederzeit wiederkehren kann. Um also Apollon – die bestimmte Form, Grund und Ziel, dasjenige was Theseus als Held verkörpert – und Dionysos zu vereinen, ist es nach Deleuze erforderlich der Form erst die Form des Aktiven – die stets mittels der zwei Asketen erreichbare Affirmation ohne Grund– zu geben und sie dann in den Sog der Wiederkunft zu entlassen. Nicht der Löwe und seine Lust am Widerstand, seine Zerstörungswut ist hier gefordert, sondern etwas schöpferisches, aktives, das jedoch seine Kraft nur jenseits der Parolen und Programme zu schöpfen vermag.

Folglich ist auch hier gefordert was sich bereits bei Hakim Bey ankündigt, denn die Form des Aufstands mag der Rausch sein, die pure Lust am Werden selbst, dionysische Ekstase, ein temporäres Archipel, seinen Inhalt gewinnt diese Form nur mittels der Bejahung, welche eine Affirmation des Lebens in dieser Welt ist, besagter Glaube an die Welt, jenseits der Gründe und aller fertigen Urteile. Und was hier verbindet, ist nicht mehr verhandelbar, keinem Attribut mehr abgerungen, an kein Gesetz und keinen Konsens mehr gebunden, ganz so wie das Leben an der Grenze zum Tod einem Subjekt die nackte Existenz – das Paradox des singulären Lebens – entreißt; diese Existenz jedoch auch in all ihren Modalitäten noch so zu denken, was Deleuze die Gegen-Verwirklichung nennt, erst diese Perspektive ist ebenso aktiv wie affirmativ. Auch hier zeigt sich der Widerstand folglich als Bezug zur Immanenzebene, als Versuch eine Intensität freizulegen, welche sich zwar dem Einen verdankt, jedoch als spontaner Bezug welcher zudem stets zur echten Veränderung befähigt.

Während Foucault den Widerstand vermittelt durch eine Form der Intensität zu denken versucht, welche sich aus einem freien und authentischen Selbst-Verhältnis schöpft, der Sorge um sich, der parrhesia, der Ästhetik der Existenz und dem philosophischen Leben als gelebter Skandal der Wahrheit, wobei der so gewonnenen Erfahrung ein echter Unterschied und schließlich auch die Veränderung des Ganzen abgewonnen werden kann, entdeckt Deleuze eine Form der Intensität, welche sich der Affirmation des Werdens, des Lebens und der Welt verdankt. Diese Affirmation ist jedoch als ein aktiv werden zu verstehen, als doppelte Askese, also als ein Ja – zum dionysischen Werden, zur Beziehungslosigkeit und freien Differenz –, dem ein weiteres Ja – zur aktiven Einheit des Werdens – zu folgen hat, die sozusagen grundlose Bejahung der Welt, der Einheit von Mensch und Welt im Ereignis, und erst eine derart erlebte Intensität vermag das Ganze einer Wiederkehr anheim zu stellen, die jenseits von Einheitsdenken und Differenzphilosophie anzusiedeln wäre.

Beiden ist damit der Versuch gemein, den Anspruch auf Veränderung und die damit verbundenen Hoffnungen nicht preiszugeben, wenngleich keine feste Form, kein überzeitliches System der Vollkommenheit mehr denkbar ist. Der Widerstand ist in diesem Sinne jedoch nicht nur die Verteidigung des Chaos und der Anarchie, die sich nach dem Tod Gottes und des Menschen als Ordnung stiftendes Prinzip auftut, sondern der Versuch den Status quo konstruktiv in Frage zu stellen, wobei Foucault ein freies Selbstverhältnis und den Bezug zum Leben als Prüfstein anführt, und Deleuze den Bezug zur Univozität und zur Immanenzebene als spontane – freie und sich erst im Ereignis zeigende – Affirmation der Welt fordert. Diese Intensitäten, die sich wesentlich der experimentellen Freiheit des Augenblicks verpflichtet sehen, können also dennoch je auf ein Fundament – das Leben, die Univozität – verweisen und so den in der Moderne scheinbar verlorenen Anspruch verwirklichen, weit mehr zu sein als nur Ekstase, womit die spontane Einheit von Identität und Differenz nicht von vornherein ausgeschlossen scheint.

Ein Denken jenseits von Gott und Mensch entdeckt nach Deleuze also den univoken Bezug zur Welt, als doppelte Bejahung, und die entsprechenden Intensitäten zeugen von einem (freien) Widerstand, der sich nicht mehr gegen etwas richten muss, um Veränderung möglich zu machen. Und auch nach Foucault ist es die Intensität welche den Widerstand anleitet und diese verdankt sich auch bei ihm einerseits einem freien Selbst-Bezug, also der Konstitution des Subjekts außerhalb der Norm, wobei es gleichfalls immanente Kriterien sind (das Leben) welche den so gewonnenen Wandel stets zu prüfen vermögen. *Sowohl für Deleuze, als auch für Foucault ist es demnach nicht die Theorie – reines Wissen – und auch nicht der Kampf gegen ein System oder die Gesellschaft – Macht – die zur Veränderung hinreichend wären, sondern das schöpferische Subjekt und dessen (handelnder) Bezug zum Leben, zum Anderen und zur Welt.*

X. Fallstudie: Ägyptens Arabischer Frühling

Im Folgenden soll der Arabische Frühling in Ägypten in Form einer Fallstudie für die anhand von Foucault und Deleuze abgeleiteten Veränderungsmodelle betrachtet werden. Dazu wird zunächst mit Rancière nach einigen Grundaspekten des Politischen gefragt, um sodann die Voraussetzungen wie auch die Probleme von Veränderung auf dieser Ebene benennen zu können. Wie sich zeigen wird, liegt der Fokus Rancières in diesem Kontext auf der Erforschung des Prozess politischer Subjektivierung, der sich seiner Ansicht nach zunächst unabhängig vom jeweiligen Regime zu vollziehen hätte. Das derart entstandene Subjekt wiederum tritt erst dann in Erscheinung, wenn es darauf drängt seine Agenden in den Diskurs einzubringen und ergo mit dem Selbstverständnis auftritt, zur politischen Teilhabe befähigt zu sein.

In einem weiteren Schritt wird dann ein Blick auf die Ergebnisse der Transitionsforschung geworfen. Dazu werden die Forschungsansätze von Guillermo O'Donnell und Philippe C. Schmitter sowie von Samuel P. Huntington betrachtet, wodurch aufgezeigt werden soll, welche Aspekte (Akteure, Konfliktlinien, davon abgeleitete Transitionsmodelle) berücksichtigt werden müssen, um tatsächlich von Regimewechsel sprechen zu können. Mit Thomas Carothers wird sodann noch danach gefragt, welche Kritik mit den unterschiedlichen Ansätzen einhergeht.

Im Anschluss daran soll Ägyptens Arabischer Frühling im Rahmen dieses Vorwissens analysiert werden. Dabei sollen die in dem Diskurs als wesentlich erachteten Akteure und die entsprechenden Konfliktlinien herausgearbeitet werden, um so eine erste Einordnung des Prozess, auch betreffend die Frage ob es sich mittels dieser Perspektive um den Wechsel oder bloßen Wandel eines Regimes handelt, vornehmen zu können.

In einem abschließenden Schritt soll dann mit Foucault und Deleuze ein „Re-Reading“ der Umwälzungen stattfinden, um zu sehen welchen spezifischen Beitrag diese Autoren und ihre Modelle von Veränderung in diesem Kontext leisten können. Hier soll sich einerseits zeigen, dass die von Rancière vorgenommene Verschiebung der Perspektive hin zu den handelnden Subjekten als entscheidender Faktor auch für Foucault und Deleuze im Zuge ihres Spätwerks ausschlaggebend ist. Andererseits soll so anhand der von ihnen vorgeschlagenen Formen zur Konstitution des Subjekts eine Einordnung des Prozess Arabischer Frühling in Ägypten stattfinden, der die Ergebnisse der Transitionsforschung und ihre oftmals auf Parteien und Systeme verengte Perspektive, um den Aspekt der nicht immer sofort sichtbaren politischen Subjektivierung bereichert. Mit Foucault und Deleuze soll derart eine neue Konfliktlinie benannt werden, welche ein stets selbstkritisches Subjekt und die Pluralisierung in den Vordergrund rückt. Zudem soll so die Entstehung einer Zivilgesellschaft nachvollzogen werden, welche hier als entscheidender Faktor für echte Veränderung nicht nur in den arabischen Staaten erachtet wird.

1. Vorüberlegungen: Rancières Begriff des Politischen und Parallelisierung mit Foucault und Deleuze

Am 17. Dezember 2010 verübt der von der tunesischen Staatsgewalt schikanierte und zur wirtschaftlichen Perspektivlosigkeit verurteilte 26-Jährige Gemüsehändler Mohamed Bouazizi Suizid. Was folgt sind Massenproteste gegen das Regime und als der Machthaber Ben Ali am 14. Januar 2011 gestürzt wird, gehen bald auch die Bürger in Marokko, Libyen, Syrien, Jordanien,

Jemen, Bahrain und Ägypten auf die Straße. In Ägypten, das hier genauer betrachtet werden soll, beginnen die Proteste am 25. Januar und auch sie führen am 11. Februar schließlich zum Rücktritt des langjährigen Staatsoberhauptes Husni Mubarak. So beginnt in den arabischen Ländern eine Bewegung, welche fortan unter den heterogenen Begriffen „Arabischer Frühling“, „Arabellion“, oder auch „Arabische Revolution“ diskutiert werden wird, und im Folgenden soll diese Dynamik bis hin zum mancherorts bereits proklamierten „Arabischen Winter“ nachvollzogen werden.

Wesentlich für diese Betrachtung ist zudem, die Spannungen im arabischen Raum und in Ägypten und die sich darin abzeichnenden Prozesse, welche hier anhand der mittels Foucault und Deleuze bereits vollzogenen Differenzierung in Revolution, Revolte und Widerstand expliziert werden sollen, als richtungsweisend auch für andere Kulturen, Regime und politische Bewegungen zu begreifen (etwa das Überschwappen der Proteste auf die Occupy-Bewegung in den USA, Europa und der Türkei). In der hier verfolgten Darstellung der Umwälzungen bleibt somit auch eine allgemeine Dimension zu berücksichtigen, die in pointierter Weise bei Jacques Rancière in seinem wohl bekanntesten Text, *Das Unvernehmen*, analysiert ist.

Wie der Titel bereits verrät, ist nach Rancière im politischen Diskurs zunächst einmal ganz grundsätzlich kein Konsens, also *keine endgültige* Konsolidierung gefordert, – ein Zustand, den er in Anlehnung an Foucault Polizei nennen würde. Und ob es sich im Stadion der Polizei um den perfekten Staat und die Herrschaft eines ominösen *Logos*, oder um eine straffe Tyrannei mit dezisionistischen Verfahren handelt, im Ergebnis gleichen sich die Szenarien fortwährender Einheit durchaus (Rancière spräche fortan von Herrschafts- und Machtverhältnissen innerhalb eines bestimmten Verwaltungsdiskurses). Politik besteht für Rancière demnach aus immer wieder aufkeimendem – wenngleich schließlich wieder institutionalisiertem – Dissens, und nicht aus einem bereits über allem ruhenden Einverständnis und dessen (ideologisch oder philosophisch fundierter) Selbstverständlichkeit:

„Allgemein benennt man mit dem Namen der Politik die Gesamtheit der Vorgänge, durch welche sich die Vereinigung und die Übereinstimmung der Gemeinschaften, die Organisation der Mächte, die Verteilung der Plätze und Funktionen und das System der Legitimierung dieser Verteilung vollziehen. Ich schlage vor, dieser Verteilung und dem System dieser Legitimierung einen anderen Namen zu geben. Ich schlage vor sie *Polizei* zu nennen.“⁷⁷⁸

In Anlehnung an seinen ehemaligen Lehrer Foucault übernimmt Rancière so den Begriff der Polizei als Gesamtheit aller Vorgänge, die bereits institutionalisiert sind und nur noch der Überwachung der Einhaltung ihrer Regeln und der Verwaltung bedürfen. Von Politik zu sprechen verlangt für Rancière somit eine dieser Ordnung vorgängige Dimension zu berücksichtigen. Während bereits

778 Vgl. Rancière Jacques, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, S. 39f.

Platon und Aristoteles je versuchen eine stabile „Aufteilung des Sinnlichen“ vorzunehmen (die Teilhabe am *Logos* erlaubt den Sprung der Erkenntnis vom Nützlichen hin zum Guten, während die Plebs nur die *Phone* besitzt, also die der Sprache zum Verwechseln ähnliche Fähigkeit Laute der Lust und Unlust von sich zu geben⁷⁷⁹), um so nach Rancière die Politik zu Gunsten einer wohl strukturierten Herrschaftsordnung abzuschaffen, wird der eigentliche Skandal, welcher die Politik begründet, übersehen:

„Die Grundlegung der Politik ist tatsächlich um nichts mehr Konvention als Natur: sie ist die Abwesenheit eines Grundes, die reine Kontingenz aller gesellschaftlichen Ordnung. Es gibt Politik einfach deshalb, weil keine gesellschaftliche Ordnung in der Natur gegründet ist, kein göttliches Gesetz die menschlichen Gesellschaften beherrscht.“⁷⁸⁰

Dieses Fehlen einer *Arche*, „die brutale Offenbarung der äußersten *Anarchie*, auf der jede Hierarchie ruht“⁷⁸¹, hat noch zwei weitere Auswirkung, beziehungsweise es bringt zwei Prinzipien ins Spiel, welche nach Rancière notwendig sind, um eine Auseinandersetzung überhaupt erst als politische ausweisen zu können. Hier entsteht die Forderung nach einem Diskurs, welcher nicht nur den Bereich der Zuweisung und Verteilung der Güter und Plätze für bestimmte Gruppen aufnimmt (Polizei), welcher aber ebensowenig einen Wahrheitsdiskurs formuliert, der sich schließlich als kontingenter Machtdiskurs entlarven lässt, als Teilhabe an einem ominösen *Logos* und korrespondierende Reduktion auf die *Phone*. Und diese zwei Prinzipien sind die „Schlüsselbegriffe[n] der Politik: „Gleichheit und Freiheit“⁷⁸². Oder genauer, die beispielsweise vom athenischen *Demos*, den Sklaven der Skythen und später von den Handwerkern, Bauern und Proletariern, oder auch den in der Sphäre der Hauswirtschaft noch vollständig aufgehenden Frauen verkörperten Attribute einer „leeren Freiheit“⁷⁸³ einerseits, welcher sich andererseits die „Gleichheit zwischen Beliebigen“⁷⁸⁴ schuldet:

„Die Leute des Volks sind in der Tat einfach frei wie die anderen. Doch aus dieser einfachen Identität mit denen, die ihnen sonst in allem überlegen sind, leiten sie ein besonderes Anrecht ab. Der *Demos* teilt sich als eignen Anteil die Gleichheit zu, die allen Bürgern gehört.“⁷⁸⁵

779 Vgl. Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, S. 33. „Die schöne Ableitung der Eigenschaften des 'politischen Lebewesens' vom vernünftig Sprechenden überdeckt [...] einen Riss. Zwischen dem Nützlichen und dem Gerechten gibt es das Unmessbare des Unrechts, das allein die politische Gemeinschaft als Antagonismus der Teile der Gemeinschaft einsetzt, die nicht wirklich Teile des Gesellschaftskörpers sind. Aber die falsche Kontinuität vom Nützlichen zum Gerechten denunziert ihrerseits die falsche Selbstverständlichkeit der glatten Gegensätzlichkeit, die die mit dem *Logos* begabten Menschen von den Tieren trennt, welche einzig auf das Instrument der Stimme (*Phone*) beschränkt sind.“

780 Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, S. 28

781 Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, S. 28

782 Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, S. 20

783 Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, S. 31

784 Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, S. 29

785 Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, S. 21

Die leere Freiheit fundiert so die Anmaßung der Gleichheit und erst diese Anmaßung, der Skandal welcher keinen anderen Halt im (vorherrschenden) Diskurs findet als die Kluft⁷⁸⁶ des Gleichheitspostulats, wäre nach Rancière politisch. Rancière verweist hier auf die Anerkennung zur politischen Teilhabe, welche 1832 etwa durch Auguste Blanqui⁷⁸⁷ die Proletarier als bald vierten Stand, oder durch Jeanne Deroin⁷⁸⁸ 1849 Frauen als zur Wahl und Kandidatur berechtigt, wie aus dem Nichts heraus erst einmal zu konstituieren hat. Der so abverlangte „Anteil der Anteillosen“⁷⁸⁹ kann sich somit nicht auf eine Legitimation stützen, welche innerhalb des bestehenden Diskurses oder der politischen Ordnung bereits verbürgt wäre, und so bleibt den Betroffenen nur die attributlose Freiheit und Gleichheit zwischen Beliebigen, um eine grundsätzliche Forderung, einen dem Diskurs fremden Diskurs (die „glatte[n] Gegensätzlichkeit“⁷⁹⁰ zwischen *Logos* und *Phone*, die jedoch eigentlich nur die Differenz zweier *Logoi* anzeigt) stets aufs Neue zu etablieren:

„Damit eine Sache politisch ist, muss sie eine Begegnung zwischen der polizeilichen und der gleichheitlichen Logik stattfinden lassen, welche niemals bereits konstituiert ist. Nichts ist also an sich politisch. Aber alles kann es werden, wenn es die Begegnung der zwei Logiken stattfinden lässt. Ein und dieselbe Sache – eine Wahl, ein Streik, eine Demonstration – kann Politik oder nichts stattfinden lassen. Ein Streik ist nicht politisch, wenn er eher Reformen als Verbesserungen fordert oder wenn er die Autoritätsverhältnisse anprangert statt das Ungenügen der Gehälter. Er ist es, wenn er die Verhältnisse, die den Arbeitsplatz bestimmen, in seinem Verhältnis zur Gemeinschaft neu ordnet. Der Haushalt hat ein politischer Ort werden können, nicht durch die einfache Tatsache, dass an ihm Machtverhältnisse ausgeübt werden, sondern weil er in einem Streit über die Befähigung der Frauen zur Gemeinschaft als Grund angeführt wurde. [...] Nichts ist an sich politisch, denn die Politik existiert nur durch ein Prinzip, das ihr nicht eigen ist, die Gleichheit.“⁷⁹¹

Wollte man an dieser Stelle also noch einmal einen Schritt zurücktreten und dieser Debatte ein

786 Vgl. Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, S. 52. „So kann zum Beispiel ein Arbeiterstreik in seiner klassischen Form zwei Dinge zusammenbringen, die 'nichts miteinander zu tun haben': die von den Erklärungen der Menschenrechte ausgerufenen Gleichheit und eine obskure Angelegenheit von Arbeitsstunden oder von Betriebsregelungen. Die politische Handlung des Streiks besteht also darin, ein Verhältnis zwischen diesen Dingen herzustellen, die in keinem Verhältnis zueinander stehen [...].“

787 Vgl. Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, S. 49. „Vom Gerichtspräsidenten gebeten, seine Profession anzugeben, antwortet dieser einfach: 'Proletarier'. Gegen diese Antwort wendet der Präsident ein: 'Das ist doch keine Profession', nur um genauso schnell den Angeklagten antworten zu hören: 'Das ist die Profession von dreißig Millionen Franzosen, die von ihrer Arbeit leben und keine politischen Rechte haben'. Worauf der Präsident zustimmt, diese neue 'Profession' vom Gerichtsschreiber notieren zu lassen.“

788 Vgl. Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, S. 53. „Politische Subjektivierung ist die Fähigkeit, [...] diese Paradoxen Bühnen zu erzeugen, die den Widerspruch zweier Logiken sichtbar machen, indem sie Existenzen aufstellt, die gleichzeitig Nicht-Existenzen sind [...]. Beispielhaft tut dies etwa Jeanne Deroin, als sie 1849 bei einer Wahl zur gesetzgebenden Versammlung antritt, bei der sie nicht antreten kann, das heißt, sie zeigt den Widerspruch eines universellen Wahlrechts auf, das ihr Geschlecht von dieser Universalität ausschließt.“

789 Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, S. 24

790 Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, S. 33

791 Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, S. 44

ganz grundsätzliches Thema geben, so könnte man auch hier auf das eingangs bereits angesprochene Verhältnis verweisen, welches Rancière thematisch bereits bei Herodot verortet, das Paradox der auch im politischen Diskurs eigentlich geforderten Gleichzeitigkeit von Identität und Differenz:

„Es gibt Politik – und nicht einfach Herrschaft –, weil es eine falsche Zählung der Teile des Ganzen gibt. Es ist die unmögliche Gleichung, die die Formel zusammenfasst, die Herodot dem Perser Otanes zuschreibt: das Ganze ist im Vielen.“⁷⁹²

Angelehnt an die Differenzierung in Revolution, Revolte und Widerstand, kann bei Rancière in diesem Kontext somit erst von *Revolution* gesprochen werden, wenn „die apolitische Leere der Gleichheit zwischen Beliebigen“⁷⁹³ ins Spiel kommt, wenn sich zwei Logiken also nicht nur in argumentativer Auseinandersetzung befinden, sondern in blanken Gegensatz zueinander geraten und noch nicht einmal einen Berührungspunkt aufweisen („Das Unvernehmen ist nicht der Konflikt zwischen dem, der weiß sagt und jenem, der schwarz sagt. Es ist der Konflikt zwischen dem, der 'weiß' und jenem, der auch 'weiß' sagt, aber der keineswegs dasselbe darunter versteht [...]“⁷⁹⁴). Darauf verweist der Begriff des Unvernehmens und was Thomas Kuhn als wissenschaftliche Revolution beschreibt, und was wie angesprochen geradezu einen Sprung in die Mitte eines anderen Denkens (was wie gezeigt der Struktur der foucaultschen Epistemen und der deleuzschen Differenz als Bedingung von Erkenntnis korrespondiert) verlangt, erst eine solche Differenz wäre auch nach Rancière als *politische Veränderung* und damit im eigentlichen Sinne als Politik zu bezeichnen:

„Jeder gesellschaftlichen Diskussion, in der es tatsächlich etwas zu diskutieren gibt, ist diese Struktur implizit, diese Struktur, wo der Ort, der Gegenstand und die Subjekte der Diskussion selbst strittig sind und zuerst bewiesen werden müssen.“⁷⁹⁵

Wenn dieser Sprung jedoch getan ist, die Unvereinbarkeit zweier Logiken die etablierte Logik herausgefordert hat, greift eine andere Ordnung. Nun wird innerhalb des Diskurses adaptiert und reformiert (etwa Gewerkschaftsstreiks zur Hebung der Gehälter) und was bereits bei Foucault und Deleuze als *Revolte* kenntlich gemacht wurde (als Struktur der Macht bei Foucault und etwa als Dynamik der De- und Reterritorialisierung bei Deleuze), wäre auch nach Rancière eine Bewegung innerhalb eines Herrschaftsdiskurses und damit ein sodann auf der Ebene der Polizei stattfindender Prozess.

Der dritte Teil, der *Widerstand* (der bei Foucault die freie Selbstkonstitution im Rahmen des Bestehenden umfasst und bei Deleuze das Konzept der Univozität als Versuch das Eine und das

792 Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, S. 23

793 Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, S. 45

794 Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, S. 9f.

795 Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, S. 66

Viele zugleich denkbar zu machen), wäre bei Rancière schlicht die stets aufs Neue zu leistende Wiederkehr eines auf Freiheit und Gleichheit basierenden Diskurses, eines politischen Diskurses, welcher mittels der Gleichheit Mal für Mal die Unmöglichkeit der Formel „das Ganze ist im Vielen“ an den Horizont stellt.

Es lassen sich also im Einklang mit Foucault und Deleuze drei Phasen im politischen Prozess ableiten. Eine erste, revolutionäre Phase, welche mittels der auf der „leeren Freiheit“ fußenden „Gleichheit zwischen Beliebigen“ die eigentlich politische ist. Und diese Begriffe und die darin implizierten Forderungen scheinen identisch mit der Inanspruchnahme einer „unlebbaren Freiheit“, welche Foucault dem Wahnsinn und dessen Diskurs zuschreibt, sowie der „immanenten Gleichheit“ wie sie Deleuze etwa anhand der Immanenzebene, der präindividuellen Singularitäten, oder mittels der Sehnsucht nach dem organlosen Körper im *Anti-Ödipus* umschreibt. Zudem kann behauptet werden, dass auch Rancières Aufruf zu einem Anteil der Anteillosen, gegründet auf das Fehlen einer *Arche*, in die Nähe dessen gerückt werden kann, was als anarchistischer Gestus vermittelt durch die strukturellen Implikationen in den Frühtexten von Foucault und Deleuze zu finden ist (etwa ihre gemeinsame Gründung der GIP, die Gefangenen eine Stimme zu geben versucht, nicht für sie sprechen will und doch erkennt, das ihr Diskurs von der Ordnung schlicht ignoriert und sozusagen auf die *Phone* reduziert wird).

Die zweite Phase, die der Revolte, wäre dann nach Rancière der Zustand der Polizei, und hier ließen sich Foucaults Machtanalysen und bei Deleuze das Verhältnis von Mikro- und Makropolitik, der fortwährende Konflikt zwischen dem Minoritären und Majoritären einordnen, wobei auch von ihnen zumeist das Verebben des abseitigen Diskurses diagnostiziert wird.

Eine dritte Phase, welche als Widerstand bezeichnet wurde, wäre bei Rancière schlicht der Aufruf dazu, die Forderung nach Gleichheit stets lebendig zu halten, die Utopie des Ganzen im Vielen und ihr wiederkehrendes Scheitern, also die Politik, und diese Einsicht scheint ebenfalls identisch mit dem, was Foucault und Deleuze abschließend mittels der antiken Lebenspraxis und einer entsprechend freien Konstitution des Subjekts abseits der Konvention, beziehungsweise im theoretischen Rahmen der Univozität zu formulieren versuchen. Denn auch für Rancière ist die Möglichkeit einen politischen Diskurs formulieren zu können daran gebunden, dass es überhaupt noch Gegenstände der Verhandlung und Subjekte gibt, welche sich eigenständig und randständig zu konstituieren und artikulieren vermögen: „Die Politik ist nicht aus Machtverhältnissen, sie ist aus Weltverhältnissen gemacht.“⁷⁹⁶

Der von Foucault und Deleuze in ihren Modellen erarbeitete Aufruf zur echten Veränderung mittels des Subjekts im Rahmen einer bereits vorhandenen Gesellschaft, trifft also den Kern dessen, was

796 Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, S. 54

Rancière als Politik verstanden wissen will, und was im weiteren als Muster für die Einordnung auch des Prozess Arabischer Frühling in Ägypten dienen soll. Und um diese Dynamik in ihrer Spezifität noch genauer fassen zu können, werden zunächst noch die wesentlichen Strategien der Analyse innerhalb der Transitionsforschung nachvollzogen.

2. Thesen der Transitionsforschung nach Schmitter und O'Donnel, Huntington und Carothers

Da im Folgenden die Prozesse des Umbruchs in Ägypten betrachtet werden sollen, wird zunächst auf die Thesen der Transitionsforschung (der Begriff Transition wird hier als einfacher/offener Übergang von einem Regime zu einem anderen verwendet werden, während der Begriff der deutschsprachigen Transformationsforschung oder Systemtransformation meist einen zielgerichteten Demokratisierungsprozess auf politischer, gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Ebene impliziert⁷⁹⁷) eingegangen. Dieser Forschungszweig floriert besonders in Phasen übergreifender Systemwechsel (die *dritte Welle* der Demokratisierung betrifft die Umbrüche in Portugal, Spanien und Griechenland sowie Südostasien Mitte der 70er, die daran anschließende Demokratisierung in Südamerika, und schließlich, beginnend mit dem Fall der Berliner Mauer die kommunistischen Staaten des Ostblocks⁷⁹⁸) und während in den ausgehenden 90er Jahren die Konsolidierungsforschung zeitweilig in den Mittelpunkt rückt, hat mit dem Beginn des Arabischen Frühlings 2011 das Feld der Transition wieder neue Relevanz und abermals weitreichende Herausforderung gefunden. Dazu der Politikwissenschaftler Philipp Christoph Schmädeke:

„Trotz der Unterschiedlichkeit der Verlaufsformen [...] eröffnet sich nicht nur für die politische Wissenschaft [...] ein weites Feld an neuen (alten) Fragestellungen und Herausforderungen: Wodurch wurden diese massiven Umbrüche ausgelöst? Warum ausgerechnet zu diesem Zeitpunkt [...]? Und warum überhaupt? Wie funktionieren und verlaufen diese politischen Erosions- und Wechselprozesse, deren Folgen einen gravierenden Einfluss auf ganze Gesellschaften, Staaten und Regionen haben? Und wie ist mit ihnen umzugehen?“⁷⁹⁹

Um eine erste Differenzierung in diese Debatte zu bringen, sollen zunächst einmal die wesentlichen Faktoren der im Rahmen der Transitionsforschung angewandten Analysemuster erläutert werden. Dabei zeigen sich zwei zentrale Aspekte, einmal die Rolle der *Akteure* in diesem Prozess, und zudem der Versuch den Verlauf mittels unterschiedlicher *Stadien* zu beschreiben, wobei die entsprechenden Stadien bei den akteursorientierten Ansätzen induktiv aus der Rolle der Beteiligten abgeleitet werden (es gibt auch Ansätze, die auf das Spannungsverhältnis von Verfassungsanspruch

797 Vgl. Schmädeke, *Politische Regimewechsel: Grundlagen der Transitionsforschung*, S. 140

798 Schmädeke, *Politische Regimewechsel: Grundlagen der Transitionsforschung*, S. 7

799 Schmädeke, *Politische Regimewechsel: Grundlagen der Transitionsforschung*, S. 3

und Verfassungswirklichkeit als wesentlichen Faktor rekurren, also eine bereits in der Verfassung verankerte Liberalisierung und deren Einforderung als entscheidend erachten, was dann nach dem Politikwissenschaftler Christoph Schumann – entgegen einer vollkommenen institutionellen und normativen Umwälzung – etwa in Ägypten im Ergebnis einer *Revolte* gleichkommt⁸⁰⁰).

Zu seiner theoretischen Fundierung verweist der Akteursansatz zunächst einmal auf eine ganz grundlegende Feststellung:

„Auch wenn man davon ausgehen kann, dass Transitionen grundsätzlich tiefgreifende und langfristige Ursachen zugrunde liegen, gestaltet sich der eigentliche *Transitionsprozess* zumeist plötzlich, ungeordnet und unsicher und damit letztlich unvorhersehbar. Beginn, Verlauf und Ausgang von Transitionen werden daher in den Augen der meisten Transitionsforscher von der im Transitionschaos einzig verbliebenen Konstante gestaltet: den handelnden Akteuren.“⁸⁰¹

Die Akteure können dabei wie etwa bei Guillermo O'Donnell und Philippe C. Schmitter, welche in dem Text *Tentative Conclusions about Uncertain Democracies* die *Beschaffenheit des alten Regimes* und den unsicheren und offenen *Verlauf* der Transition in den Mittelpunkt stellen⁸⁰², zum Beispiel auf der Ebene der regierenden Eliten in Hardliner und Softliner unterschieden werden. Während die Hardliner den Prozess der Umgestaltung des Regimes tendenziell unterbinden und auch bei einer bereits begonnen Transition als unterbrechender Faktor wirken können, gewähren die Softliner im Glauben an die Stabilität des Regimes gewisse Freiheitsrechte. Zu nennen wären hier die Duldung kritischer Berichterstattung in Zeitung, Radio und Fernsehen, eine eingeschränkte Versammlungsfreiheit, sowie der Zugang zu Netzwerken und Protest-Webseiten. Bezüglich Ägyptens ist in diesem Kontext auf die Kifaya-Bewegung von 2004 zu verweisen⁸⁰³, die Rolle Al-Dschasiras und Al-Arabiya⁸⁰⁴, auf die Einordnung des Umbruchs als – nach dem Juristen und Journalisten Bernhard Schmid vermeintliche – „Facebook- und Twitter-Revolution“⁸⁰⁵, sowie auf

800 Vgl. Schumann Christoph, *Revolution oder Revolte? Arabischer Frühling jenseits des Autoritarismus- und Transitionsparadigmas*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, S. 19ff. Der Beitrag von Christoph Schumann diskutiert das Spannungsverhältnis von Verfassungsanspruch und Verfassungswirklichkeit und differenziert anhand dessen ob es sich um eine Revolution oder eine Revolte handelt.

801 Schmädke, *Politische Regimewechsel: Grundlagen der Transitionsforschung*, S. 13

802 Vgl. O'Donnell Guillermo, Schmitter Philippe C., *Transitions from Authoritarian Rule. Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, S. 4. „Indeed, it may be that almost all one can say is that, during crucial moments and choices of the transition, most – if not all – of the 'standard' actors are likely to be divided and hesitant about their interests and ideals [...]“ Vgl. auch Schmädke, *Politische Regimewechsel: Grundlagen der Transitionsforschung*, S. 19

803 Vgl. Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas, *Einleitung*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, S. 11 Vgl. auch Haghighi Peyman Javaher, Azad Hassan, Noshadi Hamid Reza, *Arabellion: die arabische Revolution für Freiheit und Brot von Kairo bis Damaskus*, S. 41

804 Vgl. Schmid Bernhard, *Die arabische Revolution? Soziale Elemente und Jugendprotest in den nordafrikanischen Revolten*, S. 116. Vgl. auch Abdel-Samad Hamed, *Krieg oder Frieden: die arabische Revolution und die Zukunft des Westens*, S. 81ff.

805 Vgl. Lüders Michael, *Tage des Zorns: die arabische Revolution verändert die Welt*, S. 72ff. Vgl. auch Schmid, *Die arabische Revolution? Soziale Elemente und Jugendprotest in den nordafrikanischen Revolten*, S. 40ff. Vgl. auch

die Bedeutung der Webseite „Wir sind alle Khaled Said“⁸⁰⁶. Diese zunächst unbedacht gewährten Freiheitsrechte können dann im Transitions-Erfolgsfall die Softliner in den Sog der Veränderung und schließlich an den Tisch mit einer sich formierenden Opposition (wiederum geschieden in moderate und radikale Kräfte, „'extremists' and 'intransigents'“⁸⁰⁷) geraten lassen.

Eine Phase der *Liberalisierung* führt so im besten Fall zur *Demokratisierung*, wobei auch temporäre oder dauerhafte Zwischenformen, sogenannte *Grauzonenregime* oder schlichte Konfusion entstehen können⁸⁰⁸. Zudem kommt es in der Phase der Liberalisierung idealerweise bereits zur Entstehung oder zum Wiedererstarken einer breiten Zivilgesellschaft, die freiheitliche Forderungen in den Prozess einbringt: Künstler, Studenten und Intellektuelle können moralischen Druck auf das Regime ausüben, privilegierte Schichten möglicherweise materiellen Einfluss nehmen, selbstständige Berufsgruppen wie Juristen Rechtsstaatlichkeit einfordern, Journalisten gegen die Zensur demonstrieren und Angestellte und Arbeiter höhere Löhne, Streikrecht und freie Gewerkschaften verlangen⁸⁰⁹. Der Prozess der Transition bleibt jedoch zu jedem Zeitpunkt offen und eine Konterrevolution (besonders wenn das Militär den Sturz begleitet hat und nun selbst nach der Macht greift⁸¹⁰) oder das Aufbrechen neuer Konflikte, die ethnisch oder religiös motiviert sein können und vom alten Regime unterdrückt wurden, ist gleichfalls nicht ausgeschlossen:

„The present volume deals with transition from certain authoritarian regimes toward an uncertain 'something else'. That 'something' can be the instauration of a political democracy or the restauration of a new, and possible more severe, form of authoritarian rule. The outcome can also be simply confusion [...]“⁸¹¹

Zusammenfassend steht für O'Donnel und Schmitter somit die Akteurskonstellation im Fokus ihrer Studie, Regierungseliten, eine sich formierende Opposition und Zivilgesellschaft und deren Zusammenspiel und je nachdem in welcher Verhandlungssituation sich die Beteiligten befinden, kann von einer Phase der Öffnung und Liberalisierung im Rahmen eines autoritären Regimes gesprochen werden („decision to open“⁸¹² durch die Softliner), von einer Phase der Demokratisierung durch die Formierung neuer oder ehemals unterdrückter Kräfte und die Vorbereitung von Wahlen (im Erfolgsfall zumeist als Kooperation der moderaten Kräfte mit den

Wolff Christian, *Das Web 2.0 in Ägypten. Über das Twittern im Arabischen Frühling*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, S. 163ff.

806 Vgl. Schmid, *Die arabische Revolution? Soziale Elemente und Jugendprotest in den nordafrikanischen Revolten*, S. 42

807 O'Donnel, Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule*, S. 17

808 Vgl. Schmädke, *Politische Regimewechsel: Grundlagen der Transitionsforschung*, S. 18ff.

809 Vgl. O'Donnel, Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule*, S. 57

810 O'Donnel, Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule*, S. 65

811 Vgl. O'Donnel, Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule*, S. 3. Vgl. auch Schmädke, *Politische Regimewechsel: Grundlagen der Transitionsforschung*, S. 32

812 O'Donnel, Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule*, S. 19

Softlinern, welche die Wahlen ermöglichen⁸¹³), oder aber auch von einer Phase der Konfusion, sollten sich keine Regeln und Konsensverfahren finden lassen. Eine Konsolidierung jedenfalls findet nach O'Donnel und Schmitter dann statt, wenn der Zustand der „abnormality“⁸¹⁴ durch einen Zustand der Normalität abgelöst wurde, in dem „those active in politics come to expect each other to play by the rules“⁸¹⁵.

Einen ähnlichen Ansatz verfolgt auch Samuel P. Huntington, der in seinem Buch *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century* ebenfalls von einem induktiven Akteursansatz ausgeht⁸¹⁶. Dabei unterscheidet er einerseits eine Herrschaftselite, die sich in „Standpatters“ (Verteidigung des Status quo), „Liberal Reformers“ (Weiterentwicklung des Status quo Regimes) und „Democratic Reformers“ (Demokratisches Regime als Ziel) aufteilen lässt, und in Oppositionelle, die sich in „Democratic Moderates“ (Ebenfalls demokratisches Regime als Ziel) und „Revolutionary Extremists“ (Ziel ist Sturz des alten Regimes) aufgliedern lassen⁸¹⁷:

„The third wave transitions were complex political processes involving a variety of groups struggling for power and for and against democracy and other goals. In terms of their attitudes toward democratization, the crucial participants in the processes were the standpatters, liberal reformers, and democratic reformers in the governing coalition, and democratic moderates and revolutionary extremists in the opposition.“⁸¹⁸

Aus dem Zusammenspiel dieser an der Transition beteiligten Gruppen entwickelt Huntington dann seine Thesen für erfolgreiche Regimewechsel. Dazu Schmädeke:

„Eine Transition ist dann um so wahrscheinlicher, je stärker die Reformer ('Reformer') innerhalb der Herrschaftselite und die Moderaten ('Moderates') innerhalb der Opposition sind [...].“⁸¹⁹

Das Ergebnis entspricht somit dem, was auch O'Donnel und Schmitter konstatieren, wenn sie die Kooperation von Softlinern und Moderaten als am gewinnbringendsten für die Demokratisierung erachten. Zudem differenziert Huntington in drei Formen demokratischer Transition, je nachdem welche Akteure den Prozess bestimmten:

„Transformation occurred when the elites in power took the lead in bringing about democracy. Replacement occurred when opposition groups took the lead [...]. What might be termed Transplacement [...] occurred when democratization resulted largely from joint action by government and opposition groups.“⁸²⁰

813 O'Donnel, Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule*, S. 58

814 O'Donnel, Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule*, S. 65

815 O'Donnel, Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule*, S. 65

816 Vgl. Schmädeke, *Politische Regimewechsel: Grundlagen der Transitionsforschung*, S. 91

817 Vgl. Schmädeke, *Politische Regimewechsel: Grundlagen der Transitionsforschung*, S. 91

818 Huntington Samuel P., *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, S. 121

819 Schmädeke, *Politische Regimewechsel: Grundlagen der Transitionsforschung*, S. 91

820 Huntington Samuel P., *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, S. 114 [Hervorhebung

Je nachdem welche Koalitionen den Prozess hin zur Demokratisierung somit vorantreiben, spricht Huntington von drei Dynamiken, Transformation, Replacement oder Transplacement, was die Wichtigkeit der Akteure in diesem Ansatz noch zusätzlich unterstreicht. Ersichtlich ist anhand dieser beiden in der Forschung vielbeachteten Texten zudem, dass der Übergang betreffend die Ergebnisse und auch die Gestaltung betreffend die agierenden Gruppen, äußerst heterogen und unabsehbar ist, weshalb nur sehr generelle Aussagen gemacht werden können. Dies trifft auch auf das Ziel der Transition zu, denn wann von Demokratie oder einem demokratischen Regime zu sprechen ist, kann keinesfalls scharf eingegrenzt werden. Als Minimalfaktoren herangezogen werden hierzu etwa das Zulassen einer Opposition, freie und geheime Wahlen in regelmäßigen Abständen, idealerweise verbunden mit einem Wechsel zwischen Regierungslager und Opposition, sowie die Pressefreiheit und eine aktive Zivilgesellschaft.

Um die ganz grundsätzlichen Diskussionen im Rahmen der Transitionsforschung an dieser Stelle abzurunden, sei hier auch noch die von Thomas Carothers in dem Text *The End of the Transition Paradigm* vorgebrachte Kritik angeführt. Eröffnet wird der Text mit einer Infragestellung der Thesen Huntingtons sowie O'Donnells und Schmitter, deren Forschungsergebnisse nach Carothers nicht nur unverändert im Diskurs reproduziert werden, sondern auch den Glauben an eine globale Demokratisierung und einen (amerikanischen) Demokratisierungsauftrag beflügeln. Im Gegensatz zu dieser Euphorie sei jedoch nicht jede Transition eine hin zur Demokratie, und nicht jede demokratische Transition sei nach ihrem Modell verlaufen⁸²¹. Dies entspricht dann auch der ersten Kernannahme zur Zurückweisung des Transitionsparadigmas nach Carothers, welche fünf Punkte umfasst:

Nicht jeder Regimewechsel könne als eine Bewegung hin zur Demokratie gelesen und fortlaufend daran gemessen werden, was in der Folge beispielsweise dazu führt, dass auch Staaten die keinesfalls auf dem Weg zur Demokratie sind, fälschlicherweise als solche gehandelt werden.

Die zweite zurückgewiesene These lautet, Demokratisierung (Carothers spricht explizit vom Prozess der Öffnung und Liberalisierung hin zur demokratischen Konsolidierung wie ihn O'Donnel und Schmitter beschreiben) sei ein natürlicher Prozess („natural process“⁸²²), was nicht selten mit einer Art Demokratisierungs-Teleologie einhergehe („democratic teleology is implicit in the transition paradigm“⁸²³).

Des weiteren würden im Forschungsfeld Wahlen als das zentrale Element von Demokratie erachtet und mit ihnen die Annahme verbunden, oppositionelle Strömung würden dadurch grundsätzlich an

nicht im Original]

821 Carothers Thomas, *The End of the Transition Paradigm*, S. 6

822 Carothers, *The End of the Transition Paradigm*, S. 7

823 Carothers, *The End of the Transition Paradigm*, S. 7

Einfluss gewinnen und Partizipation und Legitimität des Regimes sich entsprechend erhöhen.

Zudem würden Ökonomie, die politische Historie der Staaten, sowie ethnische und soziokulturelle Faktoren zu stark vernachlässigt, da die *plötzlichen* Wechsel in den sehr *heterogenen* Ländern den primären Einfluss der aktuell herrschenden Eliten nahe legen.

Und schließlich würde stets von bereits funktionierenden (autoritären) Regimen in bereits vorhandenen Staaten ausgegangen, während die Bildung von Staaten und nicht funktionierende Regime übersehen würden.

Diese fünf Punkte, die natürlich auch selbst wieder kritisiert werden könnten (Schmädeke verweist darauf, dass die Kritik oftmals von der Forschung bereits aufgenommen wurde und sich diese außerdem weit heterogener gestaltet als Carothers annimmt⁸²⁴), geben einen ersten Einblick in die jüngsten Auseinandersetzungen innerhalb dieses Forschungszweiges, wobei dieser sich der Vereinfachung und Modellhaftigkeit seiner Ergebnisse zumeist wohl bewusst sein dürfte. Und mit dieser Distanz im Hintergrund soll nun danach gefragt werden, was die Theorien von Foucault und Deleuze und die in dieser Arbeit vorgenommene Schematisierung in Revolution, Revolte und Widerstand im Rahmen der Prozesse des Arabischen Frühlings in Ägypten leisten können. Entsprechend werden im Folgenden einige der zentralen Erklärungsmuster der aktuellen Debatte aufgegriffen, um sodann zu sehen, welcher spezifische Beitrag mittels der hier behandelten Autoren geleistet werden könnte.

3. Faktoren für Transition innerhalb der Debatte des Arabischen Frühlings in Ägypten

Mit dem Arabischen Frühling bietet sich der Transitionsforschung, deren Marginalisierung nicht nur von Carothers bereits prognostiziert wurde, sondern auch durch die seit den 90ern steigende Dominanz der Konsolidierungsforschung angezeigt wird, abermals ein neues Tätigkeitsfeld. Und so treffend oder weniger treffend die Forschungsansätze gewesen sein möchten, eines lässt sich bereits vorweg feststellen, vorausgesehen hat die Umwälzungen keiner der Ansätze, was jedoch den oftmals theoretisch bereits konstatierten Ereignischarakter nur zu bestätigen scheint.

Der Wegweiser durch den Arabischen Frühling als neues Forschungsfeld folgt dann meist einem narrativen Design, welches den Diskurs in seiner Prozesshaftigkeit (Prozess-Analyse) nachzuvollziehen versucht, erweitert um hermeneutische Aspekte und eine entsprechende Modellbildung, eine induktive Methode die hier gleichfalls zur vorläufigen Einordnung der Ereignisse zum Tragen kommen soll⁸²⁵.

824 Vgl. Schmädeke, *Politische Regimewechsel: Grundlagen der Transitionsforschung*, S. 129ff.

825 Vgl. Blatter Joachim K., Janning Frank u.a., *Qualitative Politikanalyse. Eine Einführung in Forschungsansätze und Methoden*, S. 42 und 97

Doch vorweg noch eine allgemeine Einordnung dieser Narrative, deren unterschiedlicher Fokus ihr zentrales Anliegen nicht verbergen kann:

„Weil wir das Wesen auch dieser arabischen Revolution so schnell wie möglich begreifen wollen, neigen wir dazu, sie mit anderen Revolutionen zu vergleichen. Ist sie die Revolution der Hungrigen gegen die dekadenten Monarchen wie die Französische Revolution? Ist sie eine Kettenreaktion bürgerlicher und nationaler Aufstände wie der europäische Frühling von 1848? Ist sie die verspätete 68er Bewegung gegen die Generation der Väter? Kommt zunächst der Ruf nach Freiheit, und dann greifen die bärtigen Islamisten nach der Macht? Oder sind die Aufstände des Jahres 2011 eher mit den Umbrüchen in Ost-Mittel- und Osteuropa zwischen 1989 und 1991 zu vergleichen?“⁸²⁶

Auch wenn die hier angeführten historischen Ereignisse sich keinesfalls auf diese knappen und womöglich mitunter irrtümlichen Thesen herunterbrechen lassen, in der Summe scheinen tatsächlich viele der angeführten Gründe, Interessen und Akteure wiederzukehren: die Frage nach der Verflechtung der Eliten in der Einflussosphäre des korrupten Mubarak-Clans, das Militär und sein historisches und aktuelles Rollenverständnis sowie dessen ökonomische und politische Verflechtungen, die zur Kettenreaktion führende Einflussnahme der (neuen) Medien, der Generationenkonflikt als Mobilisator für die Studenten, die Rolle von Arbeitern und Gewerkschaften, der Einfluss der verschiedenen Religionsgruppen, der generelle Ruf nach Freiheit, Würde und Brot, kurz, wenn auch in neuem Gewand, die These lautet: Revolution ist die Entladung eines tiefgreifenden Widerspruchs oder Defizits, einer Spannung die es aufzuspüren gilt, gefolgt von der Frage wie groß der auslösende Konflikt und wie abweichend die Neuformierung zu sein haben, um dem Begriff gerecht zu werden. Nach Schmitter und O'Donnel wäre eine als Revolution zu bezeichnende Transition dann eben der plötzlich aufklaffende Moment der Abnormalität, während die Normalität abermals hergestellt ist, wenn alle wieder nach den (neuen) Regeln spielen. Und so unerwartet der Anfang sein mag, an diesem Punkt ist der Aufstand Geschichte.

Damit jedoch sind schon eine Vielzahl Erwartungen vorweg in den Diskurs eingebracht (Suche nach einem zentralen Konflikt oder Defizit) und auch die Schematisierungen folgen stets vergleichbaren Mustern: ein ereignishafter Dissens zwischen bestimmten Interessengruppen entspricht dem Zustand der Revolution, es folgt das Transitionschaos, und je nach Blickwinkel kann sodann entweder der Demokratisierungsfortschritt mittels eines Index erfasst werden, oder wenigstens das neue Regime einen neuen Namen zugesprochen bekommen, was im Rahmen der Konsolidierungsforschung bisweilen zu einer kaum mehr zu vereinheitlichenden Nomenklatur geführt hat. Dies vorweg zum Rahmen des folgenden Versuchs einen Umriss der Ereignisse in Ägypten anhand der zentralen Diskurse zu schildern. Dennoch muss der Verlauf der Revolution in

⁸²⁶ Abdel-Samad, *Krieg oder Frieden: die arabische Revolution und die Zukunft des Westens*, S. 81ff.

seinen Etappen zunächst einmal gefasst werden, was hier ebenfalls geschehen soll, um sodann ein „Re-Reading“ mit Foucault und Deleuze leisten zu können.

Nach dem Sturz Ben Alis in Tunesien schwappen die Unruhen auch nach Ägypten über, wo die Proteste am 25. Januar 2011 beginnen. Über die Webseite „Wir sind alle Khaled Said“ (ein ägyptischer Blogger der 2010 von Zivilpolizisten aus einem Internetcafé in Alexandria gezerzt und totgeprügelt wird) ruft ihr Gründer, der ägyptische Marketingchef von Google Wael Ghonim, zum Protest gegen den Staatschef Husni Mubarak auf. Obwohl sich der Weg durch die Gassen Kairo und vorbei an Tränengas und den Wasserwerfern der Polizei zunächst schwer gestaltet, erreichen schließlich mehrere zehntausend Demonstranten den Tahrir-Platz. Bis zum Abend wird die Besetzung des Platzes zwar gewaltsam aufgelöst, doch bereits am Freitag den 28. Januar kehren die Protestierenden wieder zurück, – am „Tag des Zorns“ erreicht der Widerstand einen weiteren Höhepunkt. Im Verlauf dieser Proteste zeichnet sich ab, dass der Führungszirkel um Mubarak vom Militär keine Unterstützung zu erwarten hat und so erklärt der Staatschef nach andauernden Demonstrationen am 11. Februar seinen Rücktritt und der Oberste Rat der Streitkräfte (ORS) steigt zur vorläufigen Hüterin des Friedens und zu einem der zentralen Akteure im nun dominierenden Machtvakuum auf (traditionell hat das Militär in Ägypten auch ein politisches Rollenverständnis⁸²⁷, das auf den Putsch der „Freien Offiziere“ 1952 zurückgeht, im Zuge dessen die am Staatsstreich beteiligten Offiziere Ali Muhammad Nagib und Gamal Abdel Nasser (ab 1954) Präsidenten der 1953 ausgerufenen Republik Ägypten werden, und bis einschließlich Mubarak, ehemaliger Luftwaffengeneral und als Präsident außerdem Oberbefehlshaber der Streitkräfte, haben alle Staatsoberhäupter militärischen Hintergrund).

Als nächste wichtige Eckdaten können die Organisation von Parlaments- und Präsidentschaftswahlen sowie die Ausarbeitung einer Verfassung durch eine Verfassungsgebende Versammlung angesehen werden (das erste Verfassungsreferendum im März 2011 billigt eine Verfassungserklärung des Militärrats, im Dezember 2012 folgt unter Mursi eine mitunter islamisch geprägte und von der Opposition boykottierte Verfassung, und im Januar 2014 wird die mit Sonderrechten für das Militär versehene aktuelle Verfassung vom Volk verifiziert). Dies führt schließlich im Juni 2012 zur Wahl Mohammed Mursis, des bis dahin Vorsitzenden der Freiheits- und Gerechtigkeitspartei. Die Freiheits- und Gerechtigkeitspartei (FGP) wiederum, ein nach dem Sturz Mubaraks gegründeter und der Muslimbrüderschaft nahestehender Zusammenschluss, kann bei den Wahlen Ende 2012 in beiden Kammern die Mehrheit der Stimmen für sich verzeichnen (gemeinsam mit der „Partei des Lichts“, der salafistischen al-Nur, entfallen so zwei Drittel der

⁸²⁷ Vgl. Albrecht Holger, *Revolution oder Coup d'État? Die Rolle des Militärs in der ägyptischen Politik*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, S. 73

Stimmen auf islamische Interessenvertretungen).

Es folgt der Umsturz des 3. Juli 2013, ein Militärputsch unter der Führung des zu dieser Zeit befehlighenden Armeechefs und ehemaligen Mitglieds des ORS Abd al-Fattah as-Sisi, welcher sich als „Zweite Revolution“ im Sinne des Volkes verstanden wissen will. Und hier gehen die Meinungen dann entsprechend auseinander: einerseits sei so die Gefahr einer Islamisierung Ägyptens durch die Muslimbrüder gebannt worden, während andererseits die Angst vor der Rückkehr zum Regime Mubarak in Form einer autoritären Militärdiktatur grassiert, eine Angst die in den konkurrierenden Narrativen bereits von Anfang an präsent ist⁸²⁸. Seine Legitimation wiederum wähnt dieser Putsch in den zuvor abermals anschwellenden Demonstrationen und beispielsweise der Tamarod-Bewegung, welche Unterschriften für eine Petition zum Rücktritt Mursis gesammelt hat.

Doch wieder kommt es zu Protesten (die Freiheits- und Gerechtigkeitspartei wird als terroristisch eingestuft und verboten, Mursi nebst hunderten Muslimbrüdern verhaftet und die Demonstrationen der nun ebenfalls als terroristisch eingestuften Muslimbrüderschaft werden vom Militär gewaltsam niedergeschlagen), wieder sterben etliche Menschen, bis schließlich am 8. Juni 2014 Abd al-Fattah as-Sisi nach einem zweifelhaften Wahlprozess (als Gegenkandidat wird nur der linksgerichtete Journalist und Politiker Hamdin Sabahi aufgestellt, und neben der Nationaldemokratischen Partei (NDP) des Mubarak-Regimes nun auch der den Muslimbrüdern nahestehenden FGP die Teilnahme untersagt) als Präsident vereidigt wird.

An diesem wackeligen Punkt steht der Arabische Frühling gegenwärtig und im Folgenden sollen noch einige der diesen Prozess begleitenden Thesen innerhalb der aktuellen Diskussion dargestellt werden. Als erster entscheidender Faktor in beinahe allen Veröffentlichungen werden selbstverständlich die Besetzung des Tahrir-Platzes und die daran beteiligten Akteure während des 18-tägigen Aufstands erachtet. Neben der gewaltsam vorgehenden Polizei steht hier die Nicht-Einmischung beziehungsweise die Verbrüderung des Militärs mit den Demonstranten im Vordergrund. Das Militär betreffend wird dann zunächst meist von einem abwartenden Kalkül gesprochen, um im Falle eines glückenden Machtwechsels nicht auf der falschen Seite gestanden zu haben⁸²⁹. Die Demonstranten betreffend herrscht gleichfalls weitgehende Einigkeit, wobei der

828 Vgl. Albrecht Holger, *Revolution oder Coup d'État? Die Rolle des Militärs in der ägyptischen Politik*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, S. 63f. „In der post-revolutionären politischen Debatte Ägyptens dominieren zwei konkurrierende Narrative: Zum einen wurde das Militär als Beschützer der Revolution dargestellt, ein Topos, der während des 18-tägigen Volksaufstandes im Januar und Februar 2011 von einer Bevölkerungsmehrheit getragen und vom Militär selbst in der Folge aktiv betont wurde. Im Anschluss machte sich jedoch bei einem Großteil der politisch interessierten Öffentlichkeit Enttäuschung über den schleppenden Verlauf und den Inhalt der Transformation breit. Das Militär wurde zunehmend als Teil und Bewahrer des alten Regimes und deren Reste (*feloul*) gesehen.“

829 Vgl. Nordhausen Frank, *Ägypten: Die Sieger des Tahrir-Platz*, in: Nordhausen Frank, Schmid Thomas [Hrsg.], *Die arabische Revolution. Demokratischer Aufbruch von Tunesien bis zum Golf*, S. 47. „Ein Demonstrant auf dem

Diskurs hier primär auf die Schlagkraft dieser Fraktion aufgrund ihrer durch Ablehnung des Mubarak-Regimes vorübergehend generierten *Interessen-Homogenität* und Kooperation hinweist. Als wesentliche und insbesondere junge Akteure in den vorwiegend städtischen Epizentren werden an dieser Stelle die durch Klientelpolitik oft arbeitslosen aber gut ausgebildeten Studenten angeführt⁸³⁰, dann die bereits im Zuge der Kifaya-Bewegung kritisch in Erscheinung tretenden Muslimbrüder, die sich jedoch zunächst nicht offiziell beteiligen wollen und deren junge Vertreterschaft, die Muslimbrüderjugend, ohne mit Fahnen oder ähnlichem auf diese Zugehörigkeit zu verweisen, sich gleichfalls auf dem Tahrir-Platz einfindet⁸³¹, auch Angehörige der koptischen Minderheit, ein desillusioniertes Bürgertum, die bereits im Vorfeld aktive Arbeiterbewegung⁸³², und außerdem noch die meist jungen Frauen aus der gebildeten Mittelschicht sowie aus prekärer Beschäftigung etwa in der Textilbranche, die sich ebenfalls – und vielleicht nicht so unerwartet wie westliche Beobachter wähen⁸³³ – ohne Misskredit zu ernten auf die Straße begeben⁸³⁴. Und natürlich, da alle ein Ziel eint, sind die historischen Analogien auch hier nicht weit:

„Das alles erinnert an den historischen Tag vor 21 Jahren, als eine Millionen Menschen sich auf dem Berlin Alexanderplatz versammelten, um das SED-Regime durch ihre schiere Masse hinwegzufegen. [...] 'Wir sind alle Ägypter', steht auf vielen Plakaten als augenfällige Analogie zu

Tahrir-Platz trägt ein großes Poster mit der Aufschrift: 'Armee, entscheide dich zwischen dem Volk und Hosni Mubarak'.“ Nordhausen verweist auf eine dem Volk solidarische Basis und eine im Regime verankerte Luftwaffe und Präsidentengarde, sowie auf die ökonomischen Verflechtungen des Militärs im eigenen Land, die einer Liberalisierung, wie sie in Teilen auch unter Mubarak geschah, im Wege steht. Vgl. auch Albrecht Holger, *Revolution oder Coup d'État? Die Rolle des Militärs in der ägyptischen Politik*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, S. 66. „Das Militär [...] hat diesen Regimewandel in den ersten Tagen des Aufstandes zwischen dem 25. Januar und dem 10. Februar nicht aktiv mitgestaltet, sich aber auch nicht eindeutig auf die Seite Mubaraks gestellt.“

830 Vgl. Haghighi Peyman Javaher, Azad Hassan, Noshadi Hamid Reza, *Arabellion: die arabische Revolution für Freiheit und Brot von Kairo bis Damaskus*, 71. „Dem UN-Bericht zufolge sind mindestens 90% der Arbeitslosen unter 30 Jahren. [...] Darüber hinaus verfügen sie in der Regel über keine sozialen Beziehungen, um einen aussichtsreichen Job zu bekommen. Das Ganze führt dazu, dass sie de facto vom 'ersten Arbeitsmarkt' ausgeschlossen werden und keine Chance haben, ihre Armut zu überwinden. Zugleich sind diese jungen Menschen im Vergleich zu ihren Eltern gebildeter und den sozialen Missständen und Benachteiligungen gegenüber sensibler. Diese explosive Mischung [...] macht die tiefe Unzufriedenheit und letztlich die Rebellion der Jugendlichen aus.“

831 Vgl. Lübben Ivesa, *'Wir sind ein Teil des Volkes': Zur Rolle der Muslimbrüderschaft in der ägyptischen Revolution*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, S. 234

832 Vgl. Weipert-Fenner Irene, *Wegbereiter oder treibende Kraft? Die Rolle der Arbeiter in der ägyptischen Revolution*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, S. 210. Weipert-Fenner differenziert in drei Phasen der Beteiligung: „So waren einige Arbeiter, die bereits vor der Revolution mobilisiert waren, von Anfang an dabei [...]. In einem zweiten Schritt bildeten sie eine neue Institution, einen unabhängigen Gewerkschaftsbund, um arbeitsspezifische Interessen auf nationaler Ebene durchzusetzen. In einem dritten Schritt erhöhten Arbeiter sämtlicher Sektoren [...] den Druck auf Mubarak durch landesweite Streiks [...]. Vgl. Haghighi Peyman Javaher, Azad Hassan, Noshadi Hamid Reza, *Arabellion: die arabische Revolution für Freiheit und Brot von Kairo bis Damaskus*, 42. „Es reicht zu erwähnen, dass von 1989 bis 2009 volle 3300 Arbeiteraktionen [...] registriert wurden. Somit war die ägyptische Arbeiterbewegung die stärkste Arbeiterbewegung in den arabischen Ländern.“

833 Vgl. Haghighi Peyman Javaher, Azad Hassan, Noshadi Hamid Reza, *Arabellion: die arabische Revolution für Freiheit und Brot von Kairo bis Damaskus*, S. 50

834 Vgl. Armbruster Jörg, *Der Arabische Frühling. Als die islamische Jugend begann, die Welt zu verändern*, S. 25ff.

'Wir sind das Volk' und – genau wie damals in Leipzig oder Ost-Berlin –: 'Keine Gewalt'.⁸³⁵

Der Phase der Absetzung des Mubarak-Regimes durch die Kooperation von Demonstranten und Militär folgt eine erste Phase der (demokratischen) Konsolidierung. Parteien formieren sich und stellen sich zur Wahl, wobei nun neue Akteure in den Vordergrund treten. Während die Proteste der Ägypter im Schatten des übermächtigen Regimes noch Einheit zu generieren und eine meist junge Opposition zu mobilisieren vermochten, stehen nun wieder handfeste Interessen und deren Organisation (was bereits bestehende Vereinigungen gegenüber erst zu gründenden bevorteilt⁸³⁶) und Durchsetzung im Fokus der Debatte. Wird im Zuge der Besetzung etwa des Tahrir-Platz stets der schlichte und nicht schon zwingend politisierte Ruf nach Freiheit, Brot und Menschenwürde durch eine heranwachsende neue Generation betont, sind es nun die islamisch geprägten Parteien, welche sich durchzusetzen vermögen (die Freiheits- und Gerechtigkeitspartei erlangt bei den von Ende November 2011 bis Januar 2012 abgehaltenen Parlamentswahlen ca. 47,5% der Sitze und die Partei des Lichts, al-Nur 24%⁸³⁷). Zudem wird betont, dass „das nicht-religiöse Lager stark fragmentiert und in sich zerstritten“⁸³⁸ ist. Und hier lassen sich nach dem Politikwissenschaftler Kevin Köhler dann zwei entscheidende Konfliktlinien feststellen:

„Die erste Konfliktlinie war die zwischen am Status quo orientierten Kräften und revolutionären Aktivisten – oder zwischen einem konservativem Pol und einem progressiven Pol. Zwar war in der post-revolutionären politischen Szene kaum eine Kraft zu finden, welche die 'Revolution des 25. Januar' explizit ablehnte. Eher konservative Kräfte betonten jedoch, die Errungenschaften der Revolution zu konsolidieren, während stärker progressive Kräfte die andauernde Natur der Revolution in den Mittelpunkt stellen. Die zweite Konfliktlinien war die zwischen religiösen und nicht-religiösen Kräften.“⁸³⁹

Dem religiösen Spektrum welchem bestehend aus FGP und al-Nur etwa 70% der Stimmen zufallen, stehen somit noch säkulare Kräfte gegenüber, welche sich wiederum in eher progressive und konservative Kräfte differenzieren lassen. Deren wichtigste Vertreter sind einmal der Ägyptische Block, eine liberale Koalition selbst wiederum bestehend aus progressiven und konservativen Mitgliedern (etwa ehemalige Wirtschaftseliten welche als „Status quo-Kraft“⁸⁴⁰ verstanden werden

835 Nordhausen, *Ägypten: Die Sieger des Tahrir-Platz*, in: Nordhausen Frank, Schmid Thomas [Hrsg.], *Die arabische Revolution. Demokratischer Aufbruch von Tunesien bis zum Golf*, S. 49

836 Vgl. Köhler Kevin, *Zwischen Revolution und Religion: Die Parlamentswahlen und das entstehende Parteiensystem in Ägypten*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, S. 92

837 Vgl. Köhler Kevin, *Zwischen Revolution und Religion: Die Parlamentswahlen und das entstehende Parteiensystem in Ägypten*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, S. 87

838 Köhler Kevin, *Zwischen Revolution und Religion: Die Parlamentswahlen und das entstehende Parteiensystem in Ägypten*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, S. 87

839 Köhler Kevin, *Zwischen Revolution und Religion: Die Parlamentswahlen und das entstehende Parteiensystem in Ägypten*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, S. 98

840 Köhler Kevin, *Zwischen Revolution und Religion: Die Parlamentswahlen und das entstehende Parteiensystem in Ägypten*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, S. 102

können), welche 7% der Stimmen auf sich vereinigen kann. Und die „Koalition der andauernden Revolution“ (auch als „Die Revolution geht weiter“ übersetzt), ein progressiver Zusammenschluss, welcher gerade einmal 2,5% der Stimmen erhält, wenngleich er als wichtiger Akteur aufgrund seiner engen Bindung an die Protestbewegung erachtet werden kann⁸⁴¹. Köhler diagnostiziert in Anbetracht dieser Konstellation, dass Ägyptens Parteiensystem nicht nur die religiöse Konfliktlinie überwinden muss, sondern sich zunächst einmal überhaupt erst zu stabilisieren und konsolidieren hätte:

„Vor dem Hintergrund von Erfahrungen mit post-autoritären Parteiensystemen in Lateinamerika oder Osteuropa sind [...] lang- und mittelfristige strukturelle Veränderungen zu erwarten. Gleichzeitig stehen die Aussichten auf solche Konsolidierungsprozesse in Ägypten unter einem zentralen Vorbehalt: Nur wenn weiterhin regelmäßig freie und faire Wahlen stattfinden und diese Wahlen tatsächlich als maßgeblich für den politischen Prozess gelten können besteht eine realistische Chance der Herausbildung eines funktionierenden Parteiensystems.“⁸⁴²

Neben der religiösen Achse, die im sich herausbildenden Parteiensystem Ägyptens erst zu überwinden wäre, gibt es somit zudem noch die Differenz zwischen konservativen und progressiven Kräften und nur der Prozess wiederkehrender Wahlen selbst (damit einhergehend eine steigende Politisierung der Bevölkerung) kann längerfristig für eine funktionierende Parteienlandschaft garantieren. Der Konflikt der Herrschaftseliten einerseits, welcher zu diesem Zeitpunkt zu Gunsten des ORS ausfällt (nach Huntington wäre das Militär in dieser Phase wohl zwar (noch) nicht den *Standpatters* zuzuordnen, doch ob es als *Liberal Reformer* oder *Democratic Reformer* auftritt scheint deshalb noch keineswegs klar), spiegelt sich so auch in dieser Darstellung auf Seiten der sich neu formierenden Opposition andererseits, welche sich auch hier in Democratic Moderates (Ägyptischer Block) und Revolutionary Extremists (Koalition der andauernden Revolution) gliedern ließe. Hinzu kommt im Fall Ägyptens dann jedoch eine diese Konfliktlinie noch überragende religiöse Trennung und wie bereits angesprochen, die historisch verankerte zentrale Rolle des Militärs. Und tatsächlich wird diese Phase der „vorübergehenden Konsolidierung“ mit einem Rest an Transitionschaos (die Proteste halten stets an) schließlich nicht durch die Wahl Mursis und die Etablierung einer auf Konkurrenz basierenden Demokratisierung stabilisiert, sondern von einer „zweiten Revolution“ und der sodann entstehenden Militärregierung unterbrochen. Festzuhalten bleibt in dieser zweiten Phase somit, dass die Parteien als Interessenvertreter zu einem der entscheidenden Akteure aufzusteigen hätten, wollte man von einer

841 Köhler Kevin, *Zwischen Revolution und Religion: Die Parlamentswahlen und das entstehende Parteiensystem in Ägypten*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, S. 104

842 Köhler Kevin, *Zwischen Revolution und Religion: Die Parlamentswahlen und das entstehende Parteiensystem in Ägypten*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, S. 108

Transition hin zur Demokratie sprechen, jedoch die religiöse Konfliktlinie das Parteiensystem spaltet und so die Rolle des Militärs (dessen Einfluss Mursi zunächst im Zuge der Erweiterung der eigenen Kompetenzen zu begrenzen versucht) schließlich entscheidend wird.

Mit der Wahl Mursis im Juni 2012 wird somit nicht der erhoffte Prozess der Demokratisierung eingeleitet, denn einerseits beginnt die religiöse Konfliktlinie zu eskalieren (die Angst vor einer Islamisierung des Staates sowie die Verfolgung der Kopten während und nach der Regierungszeit Mursis und schließlich die Verfolgung der Muslimbrüder spalten die Gesellschaft); andererseits zeigt sich, dass gleichgültig welche Regierungsform und welche politische Direktive angestrebt wird, „der militärische Apparat ein großes Maß an organisatorischer Autonomie bewahren und umfassenden Einfluss auf politische und ökonomische Prozesse ausüben wird“⁸⁴³. Während das Militär vor der sich abzeichnenden Wahl Mursis die eigenen Kompetenzen entsprechend auszuweiten und festzuschreiben sucht, unternimmt der neue Präsident den Versuch einer Subordination des Militärs bei gleichzeitiger Steigerung eigener Befugnisse, was sicherlich zum erneuten Machtwechsel beigetragen haben dürfte. Und ob Mursi tatsächlich dauerhaft nach der Macht greifen und einen islamischen Staat im Sinne der Muslimbrüderschaft erschaffen wollte, wird letztlich zwar ungewiss bleiben, für das Militär hingegen scheint die Interessenlage klarer formulierbar. Dazu der Politikwissenschaftler Holger Albert:

„Die Schaffung eines zivilen, auf kompetitiven Verfahren und an den Interessen mündiger Bürger orientierten Regimes ist [...] kein akzeptables Zukunftsszenario für den militärischen Apparat, der sich gezwungen sah, eine weitaus aktivere Rolle in der Politik zu spielen, um die eigenen Kerninteressen zu bewahren und damit eine liberal-kompetitive Demokratie zu verhindern.“⁸⁴⁴

Es bleiben somit eine Vielzahl an Konfliktlinien bestehen die einer potentiellen Demokratisierung im Wege stehen und so stellt Albrecht bereits zu Beginn der Amtszeit Mursis fest:

„[...] [D]ass Ägypten eine Phase der autoritären Transformation anstatt einer demokratischen Transition durchläuft. [...] Insgesamt führte der Institutionalisierungsprozess trotz kompetitiver Wahlverfahren nicht zur Etablierung eines neuen, auf stabilen demokratisch-partizipativen Grundsätzen basierenden Regimes. Dies gilt trotz der ersten freien Präsidentschaftswahl des Landes [...]. Letztendlich überdeckte die Wahl die politischen Kämpfe zwischen Islamisten, Säkularen, dem Militär und den Gerichten, die meist informell und entlang wechselnder Konfliktlinien und Koalitionen ausgetragen werden.“⁸⁴⁵

843 Albrecht Holger, *Revolution oder Coup d'État? Die Rolle des Militärs in der ägyptischen Politik*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, S. 73

844 Albrecht Holger, *Revolution oder Coup d'État? Die Rolle des Militärs in der ägyptischen Politik*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, S. 80

845 Albrecht Holger, *Revolution oder Coup d'État? Die Rolle des Militärs in der ägyptischen Politik*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, S. 84

Auch wenn somit noch unklar ist, wie genau sich die Regierung nach dem Militärputsch und unter dem neuen Präsidenten Sisi gestalten wird, von einer „zweiten Revolution“ kann an dieser Stelle kaum gesprochen werden, zumindest insofern man eine *Transition* hin zur Demokratie und nicht nur die *Transformationen* eines autoritären Regimes beschreiben will.

Dieser Unterteilung folgend, kann somit zunächst von einer revolutionären Etappe gesprochen werden, welche sich gegen Mubarak richtet und so die Heterogenität der jeweiligen Interessen zu überdecken vermag. Nach dem Sturz Mubaraks folgt dann eine Phase der Artikulation ganz unterschiedlicher Interessen und der Weg hin zu den ersten freien Wahlen kann als „vorübergehende Konsolidierung“ in demokratischer Absicht gelesen werden. Sowohl unter Mursi als auch unter Sisi scheint jedoch abermals eine Ballung der Macht zum zentralen Anliegen werden und so kann hier weder von einer fortschreitenden Demokratisierung in der Amtszeit Mursis, noch eigentlich von einer „zweiten Revolution“ durch das Militär gesprochen werden. Eher müsste im Hinblick auf den bis dato erreichten Status quo von einer Revolte gesprochen werden, also von einem Regimewandel (nicht Regimewechsel) und einer innersystemischen (nicht-demokratischen) Transformation. Huntingtons Unterteilung des Wandels unter Berücksichtigung der Akteure und stets in demokratischer Absicht (*Transformation*, *Replacement* oder *Transplacement* je nachdem ob Eliten, Oppositionelle oder deren Kooperation die Demokratie bringt) scheint hier folglich nicht nur begrifflich nicht zu greifen.

Die Akteure betreffend steht somit zunächst eine breite Masse welche sich auf sehr allgemeine Grundsätze einigen kann im Vordergrund (Freiheit, Würde, Brot). Dann tritt mit Mursi und den Muslimbrüdern die religiöse Konfliktlinie mehr und mehr in Erscheinung (zunächst versammeln sich auf dem Tahrir-Platz Säkulare, Kopten und Muslime gleichermaßen, was in der Literatur anfangs noch als entsprechend hoffnungsträchtige Entwicklung hin zur Herausbildung einer Zivilgesellschaft interpretiert wird). Und schließlich wird diese Konfliktlinie von der Militärischen überkreuzt, dem (von zweifelhaften, wenngleich freien Wahlen begleiteten) Griff Sisis nach der Macht, wobei diesen beiden Entwicklungen der Vorwurf gemein ist, ein partikuläres Interesse mit dem Ziel der Erhaltung und Steigerung der je eigenen Macht zu verfolgen.

So bleiben schließlich drei zentrale Problemfelder nach dem Fall Mubaraks bestehen, hinter die eigentlich nicht mehr zurückgegangen werden dürfte, um eine potentielle Demokratisierung voranzutreiben: die Abschaffung eines von Klientelpolitik und dem jeweiligem Eigeninteresse dominierten autoritären Regimes, die Überwindung der religiösen Achse sowie die der militärisch-autoritären in der Tradition des Nasserismus. Ähnlich homogen, jedoch von Pluralität und also von Toleranz geprägt wie der Anfang der Proteste, hätte der Weg einer Demokratie anstrebenden Gesellschaft in diesem Sinne wohl zu verlaufen, um von einer gelungenen (demokratischen)

Transition zu sprechen, was in Ägypten derzeit nicht der Fall zu sein scheint. Demzufolge wird der Arabische Frühling in Ägypten oftmals als bereits gescheitert klassifiziert, als schlichte Transformation eines autoritären Regimes und Teil des vielerorts bereits proklamierten Arabischen Winters.

4. „Re-Reading“ des Arabischen Frühlings mit Foucault und Deleuze

Entsprechend der mit Foucault und Deleuze vorgenommenen Differenzierung in drei unterschiedliche Modelle von Veränderung soll an dieser Stelle noch einmal auf die Prozesse des Arabischen Frühlings geblickt werden. Wie bereits dargelegt, ist eines der wesentlichen Probleme mit dem sich neben Rancière auch Foucault und Deleuze und nicht zuletzt die Interpreten des Umbruchs im arabischen Raum konfrontiert sehen, das komplexe Zusammenspiel von Einheit und Vielheit, welches eigentlich keinen Kompromiss erlaubt (Die Einheit darf nicht auf Kosten der Vielheit und einer Homogenisierung mittels eines autoritären Regimes erreicht werden, jedoch droht die Vielheit, die permanente Revolution, die Gemeinschaft im anarchischen Durcheinander und somit im dauerhaften Transitionschaos aufzulösen). Ein weiterer Punkt betrifft dann die Bewertung der Revolution und natürlich auch die Frage, ob die Umwälzungen letztlich – also *ex post* – tatsächlich als revolutionär beziehungsweise als gescheitert interpretiert werden können und welche notwendigen Kriterien dafür anzuführen wären, – oder ob dieser Begriff vielleicht unzureichend ist und nur einen bestimmten Aspekt in einem weitaus umfassenderen Prozess betrifft. Es soll im Folgenden somit weniger darum gehen, gänzlich übersehene Konfliktmuster für die Ereignisse in Ägypten ausfindig zu machen, als vielmehr das Geschehen anders zu lesen.

Da Foucault und Deleuze im Verlauf ihres Schaffens drei unterschiedliche Formen von Veränderung nicht nur zur Erklärung heranziehen, sondern je auch als unhintergebar wenn nicht sogar erstrebenswert erachten, sollen diese – sowie das abschließende Ineinandergreifen der Modelle in Form des Widerstands – hier nacheinander zum Arabischen Frühling in Bezug gesetzt werden. Wie vorweg mit der von Foucault zum Abschluss seines Schaffens geäußerten Selbsteinschätzung (der Weg von der Analyse des Wissens, hin zur Macht und schließlich zur Konstitution des Subjekts) jedoch bereits erahnt werden kann, sind die Modelle jedes für sich wohl ungeeignet die ganze Breite des Geschehens abzudecken. Im Anschluss an dieses Re-Reading sollen dann die folgenden Fragen noch einmal in den Blick genommen werden: Wie kommt es zur Revolution? Lässt sich beim Arabischen Frühling und insbesondere in Ägypten tatsächlich von einer Revolution sprechen und wenn nicht, was führt dazu von einem Scheitern zu sprechen? Wohin verläuft dieser Prozess? Und müsste man womöglich die unterschiedlichen Akteure und ihre Interessen genauer betrachten und

so ein anderes Bild nicht nur der Stadien, sondern auch des Ausgangs und somit schließlich ein neues Gesamtbild zeichnen?

Das erste von Foucault und Deleuze angebotene Modell wäre die Perspektive ihres Frühwerks, welche mit dem Begriff *Revolution* und dem Fokus auf eine entsprechende Differenz umschrieben wurde. Wesentlich für diese Form von Wandel ist ein Aspekt, der mit Nietzsches Begriff des Dionysischen expliziert worden war. Dieser drängte sich auf, da auch betreffend die Entwicklung des Wissens von einem teleologisch-hegelianischen Modell Abstand genommen werden sollte, also dem darin implizierten Problem, wie tatsächlicher Wandel (bei Regimewechseln wäre hier der Begriff *Transition* wohl am adäquatesten) und nicht lediglich eine am Status quo orientierte Veränderung (hier wäre der Begriff *Transformation* etwa im Sinne der Softliner als Verteidiger des Status quo Regimes auf Seiten der Eliten anzusiedeln) möglich sei. Einhergehend mit der Idee der Wiederkunft Nietzsches zeichnete sich so ein Verständnis ab, welches ganz im Sinne der epistemologischen Brüche aus der *Ordnung der Dinge* die Entstehung von Strukturen in Form einer *creatio ex nihilo* und ergo als Ereignis analysiert wissen will. Deleuze wiederum betont in *Differenz und Wiederholung*, dass dieser Perspektive folgend die Überwindung des Nihilismus gerade in der Affirmation der Differenz selbst zu suchen wäre. Von Revolution kann nach Foucault und Deleuze zu dieser Zeit somit erst gesprochen werden, wenn sich ein Paradigma vollständig zersetzt und die (spontanen) Strukturen welche nachfolgen sich als echter Bruch begreifen lassen.

Überträgt man diese Perspektive auf die Vorgänge in Ägypten, so lassen sich durchaus einige der von Foucault und Deleuze im Rahmen der Revolution veranschaulichten Aspekte wiederfinden. Erstens wird zunächst ein mitunter auch destruktiver Impuls gefordert, welcher nicht weniger als das Ganze der alten Ordnung verabschieden soll. Damit einhergehend wird sowohl die Weiterentwicklung des Status quo wie auch die Artikulation bestimmter Ziele abgelehnt, was wie bereits verhandelt eine gewisse Nähe zu anarchistischen Positionen und schließlich zur Idee der permanenten Revolution nahelegt. Dazu abermals ein Zitat Deleuzes aus den *Tausend Plateaus*:

„Ein Revolutionär-Werden bleibt gegenüber den Fragen einer Zukunft oder Vergangenheit der Revolution gleichgültig; es geht zwischen beiden hindurch. [...] Deshalb müssen wir folgendes unterscheiden: das Majoritäre als homogenes und konstantes System, die Minoritäten als Sub-Systeme und das Minoritäre als mögliches, kreatives und geschaffenes Werden. Es geht niemals darum, die Majorität zu erringen [...]“⁸⁴⁶

Dies wäre in Ägypten somit am ehesten während der 18-tägigen Proteste etwa auf dem Tahrir-Platz der Fall, zu einer Zeit in der sich die Demonstranten in den Camps und auf den Straßen ihre Strukturen selbst zu geben haben und alles noch unter dem vereinigenden Aspekt der Vorläufigkeit

846 Vgl. Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, S. 397f. und 147

steht. Was somit zumeist als Mangel wahrgenommen wird, die fehlende Politisierung und Ideologisierung der Aufständischen und ihre Unfähigkeit alternative Regierungskonzepte oder Agenden hervorzubringen, kann an diesem Punkt entsprechend noch als Vorteil erachtet werden. Wesentlich zudem ist für die Forderung nach dieser Form von Veränderung was Foucault und Deleuze nicht anders als Rancière für den Kern des Politischen halten, denn nur ein dem Diskurs fremder Diskurs, der die entsprechende Freiheit bereits impliziert, ist ihrer Ansicht nach fähig den vorherrschenden Diskurs herauszufordern, und erst die Entstehung dieses Moments ist dann auch ein politisches Ereignis. Die Forderung von Mindestlöhnen durch bereits etablierte Gewerkschaften beispielsweise, erfüllt dieses Kriterium nicht, da sie innersystemisch verwurzelt bleibt und so ist es auch nicht verwunderlich, dass schon zu Beginn der Proteste von Mubarak Lohnerhöhungen in Aussicht gestellt wurden und ähnliche Strategien die Golf-Monarchien an der Macht zu halten vermochten. Paradoxerweise führt also erst die nicht schon zwingend politisierte Forderung nach Freiheit und Gleichheit zu einer wenigstens potentiell politisch relevanten Forderung. Dazu jedoch müssten nach Rancière – und auch in Ägypten – zwei differente *Logoi* aufeinandertreffen, die Protagonisten einander im *Unvernehmen* begegnen, und wenngleich die vorherrschenden Strukturen auch dadurch nicht abgeschafft werden mögen, innerhalb des bestehenden Diskurses müsste wenigstens eine darin nicht bereits vorgesehene Adaption stattfinden. Dies kann dann bisweilen auch die Einforderung eines nur formell gewährten Rechts betreffen, die von Christoph Schumann in seinem Text *Revolution oder Revolte? Arabischer Frühling jenseits des Autoritarismus- und Transitionsparadigmas* aufgezeigte Differenz von Verfassungsanspruch und Verfassungswirklichkeit. Foucaults „Rauschen des Diskurses“, welches er in der *Ordnung des Diskurses* als Bodensatz eines jeden Wissens hervorhebt, nach Rancière dann das Fehlen einer *Arche* auf welchem jede Gemeinschaft gründet, ermöglicht somit auch im politischen Diskurs den zum potentiellen Bruch geneigten Konflikt. Die Ausschließungsmechanismen, die Regeln und Strukturen zur Entscheidung welche Aussage im Rahmen eines welchen *Logos* „im Wahren“ ist, sind also aufgrund der auch von Foucault bereits konstatierten Ursprungslosigkeit stets herausgefordert⁸⁴⁷. Mittels der sich einer solchen Perspektive erst verdankenden Gleichheit zwischen Beliebigen ist es den Protestierenden also möglich, ihren Anteil einzufordern, wenngleich an diesem Punkt die Revolution oder die revolutionäre Phase im strengen Sinne schon vorbei sein mag und bereits von einer ersten Konsolidierung die Rede sein müsste.

847 Vgl. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, S. 24f. Foucault, der gleichfalls das Fehlen eines Ursprungs betont, als zwingende Voraussetzung dafür, dass sich ein tatsächlich differentes Wissen ereignen kann, erklärt diesen Vorgang dann beispielsweise im Rahmen der Vererbungslehre nach Mendel, welche lange als abseitiger Diskurs ignoriert und als absurd erachtet wird, bis sie selbst bestimmten für die Biologie wird. Auch hier treffen folglich zwei *Logoi* aufeinander und während Mendel zunächst nicht „im Wahren“ ist, was dann wiederum nach heutigen Kriterien absurd anmutet, so besteht doch die Möglichkeit die vorherrschenden Strukturen herauszufordern.

Zur Revolution als Gesamtprozess, welche sich in ihren Anfängen schlicht dieser unbestimmten Anmaßung verdankt, scheint der anarchische Ausgangspunkt dann oftmals nur wenig beizutragen zu haben, doch womöglich ist von einer geglückten Revolution im weiteren Verlauf (was später unter dem Begriff Widerstand neu gefasst werden soll) erst zu sprechen, wenn sich innerhalb dieser Dynamik und aufgrund der primären Formlosigkeit ein bisweilen (diskursiv) noch nicht vorhandenes Subjekt erstmals zu konstituieren vermag (und nicht ein bereits vorhandener Akteur beispielsweise für seinen Berufsstand oder seine Partei typische Forderungen endlich durchzusetzen vermag oder die Eliten Machterhalt und Reformprozess verschränken). Was Foucault zu Abschluss seines Schaffens als zentral erachtet, die Möglichkeit zur absolut freien Selbst-Konstitution des Subjekts, könnte somit auch für den revolutionären Prozess, jetzt aus der Perspektive der unvermeidlichen Konsolidierung, ausschlaggebend sein.

Während beispielsweise die Wahl Mursis für die Muslimbrüderschaft sicherlich einer Revolution gleichkommt⁸⁴⁸, müsste, um dem Begriff Revolution auf lange Sicht vollends gerecht zu werden, somit ein bisher am politischen Prozess nicht weiter beteiligter und womöglich bis dato auch „inexistenter“ Akteur, wenn schon nicht „die Macht“ übernehmen, so doch wenigstens unvorhergesehener Teil der politischen Ordnung werden. Erst wenn sich etwa das Bürgertum im 19. Jahrhundert, die Sklaven der Antike oder des jungen Amerika, die Arbeiter im aufziehenden Industriezeitalter oder die von der Wahl ausgeschlossenen Frauen *erstmalig* als *politisches Subjekt* etablieren, kann dann in diesem Sinne von einer Revolution gesprochen werden; und sollte dieses Kriterium nicht erfüllt sein, dann ist der Begriff auch entsprechend überflüssig, wenn nicht gar fehl am Platz. Wesentlich ist hier also, dass das Subjekt als politischer Akteur den (vor-)gegebenen Strukturen (dem Diskurs) potentiell vorgängig ist und der Widerstand der Akteure im alldurchdringenden Machtdiagramm Foucaults somit – entgegen der Essenz seiner Machtstudien – primär zu sein hätte.

Mittels der zunächst noch sehr unbestimmten Forderungen nach Freiheit und Gleichheit, welche sich dem Fehlen einer *Arche* verdankt, *beginnt* somit ein Prozess, der womöglich als Revolution zu bezeichnen wäre, jedoch erst wenn sich mittels dieses Anspruchs ein tatsächlich neues Subjekt zu konstituieren und zu etablieren vermag, scheint der Begriff auch an Substanz zu gewinnen. Ob dieses Subjekt dann im Rahmen der Okkupation selbst entsteht oder zu entstehen beginnt, wie etwa Hardt und Negri in dem Text *Demokratie! Wofür wir kämpfen* fordern, oder ob eine neue Form der Subjektivität bis dato nur übersehen/ignoriert worden ist, ist dabei unerheblich. Somit stünde im

848 Als bereits vor der Revolution existierender und an den Protesten zunächst auch nicht aktiv teilnehmender Akteur (abgesehen von der Muslimbrüderjugend, welche jedoch während der Aufstände nicht die Interessen der Vereinigung propagiert und sich in Teilen später auch abspaltet), könnte man mit der Machtausweitung der Muslimbrüder und wohl nicht anders als im Falle Sisis dann aus foucaultscher Perspektive eher von einer Konterrevolution und also von einer Revolte sprechen, worauf zurückzukommen sein wird.

Kontext des Revolutionsbegriffs nicht einfach der Konflikt im Vordergrund, sondern vielmehr eine Situation der Öffnung mittels der Forderung nach Freiheit und Gleichheit und die damit einhergehende Konstitution eines bisher nicht vorhandenen politischen Akteurs und dessen Agenda⁸⁴⁹.

Damit wäre dann auch die im Frühwerk von Foucault und Deleuze maßgebliche Forderung erfüllt, dass die revolutionäre Dynamik nicht nur das Vorhandene und den Status quo aufzuwühlen, umzuwälzen und neu zu mischen vermag (der Konflikt etwa zwischen Hardlinern und Softlinern und die Machtübernahme der Letzteren wäre für sich noch kein hinreichendes Kriterium), oder sich am Gegebenen destruktiv verausgabt, sondern ein bisher ausgeschlossener (das Außen des Diskurses welches sich zu artikulieren bestrebt ist), inexisterter oder schlicht übersehener Anspruch sich originär konstituiert und auch konsolidiert. Dass dafür der Prozess der Umwälzungen selbst durchaus geeignet sein kann, liegt an der impliziten Forderung, dass es eben nicht um eine Neuverteilung der Interessen geht (die bereits genannte „Organisation der Mächte, die Verteilung der Plätze und Funktionen und das System der Legitimierung dieser Verteilung“ als Ebene der Polizei nach Rancière), sondern um eine Kreation und unabhängige Setzung. Dazu Deleuze in seinem Buch *Foucault*:

„Tatsächlich weist ein Kräftediagramm [...] Singularitäten des Widerstands auf, gewisse 'Punkte, Knoten, Brennpunkte', die ihrerseits auf die Schichten einwirken, in der Weise jedoch, daß sie einen Wandel ermöglichen. Mehr noch, das letzte Wort in der Macht lautet, daß der Widerstand primär ist, in dem Maße, in dem die Kräfteverhältnisse ganz ins Diagramm eingebunden sind, während die Widerstände notwendigerweise in direkter Beziehung zum Außen stehen, von dem die Diagramme ihren Ausgang genommen haben. So daß das soziale Feld Widerstand leistet, bevor es sich nach Strategien organisiert, und das Denken des Außen somit ein Denken des Widerstands ist.“⁸⁵⁰

Einhergehend mit der Feststellung die Foucault im Zuge seiner Machtanalysen als primären (polizeilichen) Horizont voranstellt, dass nämlich „ohne weiteres Revolutionen vorstellbar sind, die die Machtbeziehungen, auf deren Grundlage der Staat funktionieren konnte, im wesentlichen unangetastet lassen“⁸⁵¹, kann hier also mittels des Subjekts doch noch eine zunächst unerwartete Möglichkeit zur Veränderung aufgezeigt werden. Der theoretischen Ernüchterung nicht nur in historischer Perspektive kann an dieser Stelle somit ein Konzept zur Transition abgerungen werden.

849 Vgl. Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, S. 66f. „Vor aller Konfrontation der Interessen und der Werte, vor aller Unterwerfung der Behauptungen unter Gültigkeitsanforderungen zwischen konstituierten Partnern gibt es den Streit über den Gegenstand des Streits, den Streit über die Existenz des Streits und der Parteien, die in ihm einander gegenüberreten.“

850 Deleuze, *Foucault*, S. 125

851 Foucault, *Wahrheit und Macht*, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, S. 400

Dazu abermals Foucault:

„Ich denke, dass eine der großen Feststellungen, die wir seit dem letzten Krieg gemacht haben, die des Scheiterns aller sozialen und politischen Programme ist. Wir haben bemerkt, dass die Dinge niemals so zustande kamen, wie die politischen Programme sie uns beschreiben; [...] Doch eine Verwirklichung der sechziger und siebziger Jahre, die ich als eine segensreiche Verwirklichung ansehe, ist, dass einige institutionelle Modelle ohne Programm erprobt wurden. [...]. Eines der Dinge die es meiner Ansicht nach zu bewahren gilt, ist die Existenz – außerhalb der großen politischen Parteien und außerhalb des normalen oder gewöhnlichen Programms – einer bestimmten Form politischer Innovation, politischer Schöpfung und politischer Erprobung. [...] Diese sozialen Bewegungen haben wahrlich unser Leben, unsere Mentalitäten und unsere Einstellungen verändert [...].“⁸⁵²

Wenn auch ohne bereits festgelegte Agenda und wenngleich nur zögerlich angestoßen, sieht Foucault an dieser Stelle – und genau zu dem Zeitpunkt an dem er sich dem Subjekt zuwenden wird – somit entgegen seiner vorläufigen Leugnung dieses Prozesses im Zuge der Machtanalysen, den unter dem Begriff Revolution bereits erahnten Prozess doch noch stattfinden. Dabei verweist er, nicht anders als dann auch Rancière, darauf, dass dieser Prozess einen Mentalitätswandel erfordert, ein abweichendes Weltverhältnis und Verhalten, welches diese Dynamik erst zu begründen vermag. Hier geht es folglich um einen womöglich schleichenden Perspektivwechsel welcher auch nicht zwingend einen ad hoc Umsturz provoziert, der jedoch auf lange Sicht vielleicht dennoch nicht weniger als das Ganze verändert. Die Hinwendung Foucaults zum Subjekt, der Weg von der Sorge um sich hin zur *parrhesia*, kann dann in diesem entscheidenden Kontext gelesen werden.

Im Falle Ägyptens stellt sich somit die anhand der Analyse der Bedingungen für einen als Revolution zu bezeichnenden Verlauf aufgeworfene Frage, welche Akteure dieses Schema erfüllen würden und wenn keiner der Akteure es erfüllt, welchen Namen die Umwälzungen eigentlich zu tragen hätten und was für eine Dynamik ihnen zu Grunde liegt.

Und ginge man jetzt direkt zur zweiten Phase des ägyptischen Umbruchs über, zur mittels der Parteien und im Zuge der Wahlen veranschaulichten Konsolidierung, wäre diese Frage wohl schnell beantwortet. Ganz im Sinne der *Revolte* und somit im Sinne dessen, was Deleuze als Wechselspiel von Minoritärem und Majoritärem bezeichnet (wobei der Staat im *Anti-Ödipus* die Deterritorialisierung stets einer Reterritorialisierung zu unterwerfen vermag⁸⁵³, wie auch die Macht bei Foucault ihre Omnipräsenz im Staat niemals aufgibt⁸⁵⁴), wäre dann wohl auch der

852 Foucault, *Sex, Macht und die Politik der Identität*, in: *Dits et Ecrits. Band IV*, S. 924

853 Vgl. Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 332. „Die zivilisierten modernen Staaten definieren sich durch Prozesse der Decodierung und Deterritorialisierung. Doch was sie auf der einen Seite deterritorialisieren, reterritoralisieren sie auf der anderen.“

854 Vgl. Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 291. „Der [...] Idealfall wäre die unbegrenzte Disziplin: eine Befragung

Transitionsprozess in Ägypten zu bewerten. Aus dieser Sicht scheint es in den unterschiedlichen Erklärungsansätzen dann einerlei, ob Mursi und mit ihm die FGP, oder Sisi und eine der Tradition verpflichtete starke Stellung des Militär die politische Landschaft prägen, denn sie können weder auf inhaltlicher Ebene (etwa im post-revolutionären Policy-Prozess) noch historisch als neuer Akteur angesehen werden.

Andererseits, wenn die Muslimbrüderschaft und ihre islamisch geprägte Politik im Laufe der ägyptischen Geschichte als ohne Stimme interpretiert würde, als zwar vorhandener Akteur, der jedoch ausgeschlossen ist vom politischen Diskurs, dann könnte mit der Wahl Mursis durchaus von einer (islamischen) Revolution mit Parallelen zum Iran gesprochen werden, was auch getan wird⁸⁵⁵ und was dann den Begriff einer „zweiten Revolution“ (mag dies auch tatsächlich nur eine weitere Konterrevolution sein) durch das Militär wenigstens aus dieser Sicht zunächst als gerechtfertigt erscheinen ließe. Da jedoch die Muslimbrüderschaft tatsächlich kein neuer Akteur ist und auch die Intention eine islamisch geprägte Verfassung und Gesetzgebung einzuführen bereits unter Sadat erstmals in Teilen durchgesetzt werden konnte⁸⁵⁶, werden die Muslimbrüder hier nicht als originärer Akteur der Revolution gehandelt. Und somit scheint es schließlich aus dieser grundsätzlichen Perspektive auch tatsächlich gleichgültig, ob Mursi und mit ihm die FGP, oder Sisi und eine der Tradition verpflichtete starke Stellung des Militär die post-revolutionäre Landschaft prägen, denn entscheiden für den Revolutionsbegriff wäre, einen neuen oder bisweilen übersehen politischen Akteur und dessen Anspruch ausfindig machen zu können. Hinter die religiöse beziehungsweise militärische Konfliktlinie zurückzugehen scheint dem Prozess der Öffnung und den damit verbundenen Möglichkeiten demzufolge zu widersprechen.

Die Frage welche Form von Veränderung in Ägypten zu Grunde liegt, könnte also vorläufig dahingehend beantwortet werden, dass zunächst zwar das Potential für eine Revolution vorhanden ist (keine bereits festgelegten Programme und die Forderung nach Freiheit und Gleichheit welche die Demonstranten eint und einen potentiellen Bruch in Aussicht stellt), jedoch man wenn überhaupt nur innerhalb der ersten 18 Tage im eigentlichen Sinne von einer *Arabischen Revolution* in Ägypten zu sprechen hätte, während sich im *Gesamtprozess* schließlich keine neuen Kräfte zu formieren oder durchzusetzen vermögen (die „Koalition der andauernden Revolution“ etwa, welche

ohne Ende; [...] ein Verfahren, das sowohl andauerndes Messen des Abstandes zu einer unerreichbaren Norm wäre wie auch die asymptotische Bewegung, die endlos zur Einholung dieser Norm zwänge.“

855 Kritisch dazu vgl. Schumann Christoph, *Revolution oder Revolte? Arabischer Frühling jenseits des Autoritarismus- und Transitionsparadigmas*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, S. 28

856 Unter der Präsidentschaft des parteilosen Militärs Nasser wurde die Vereinigung erst verfolgt, dann unter Sadat rehabilitiert bis auch hier schließlich Konflikte aufbrachen und unter Mubarak gewann sie wieder an Einfluss, wobei sie sich zu dieser Zeit als Opposition und als demokratische Stimme verstand, was jedoch unter Mursi wieder in Frage gestellt wurde und derzeit dominiert abermals die Verfolgung der Brüderschaft durch den parteilosen Militär Sisi.

sich derzeit in Auflösung befindet). In der Folge wäre somit höchstens noch von einem Scheitern der Revolution zu sprechen und schließlich von einem Prozess, für welchen sich der Begriff einer *Arabischen Revolte* für Ägypten als näherliegend anbieten würde (die Entscheidung mancher Autoren für den Begriff *Arabellion* scheint dies bereits zu implizieren, wie auch die Einordnung des Prozess als Regimewandel und als autoritäre – also nicht als demokratische nach Huntington – Transformation). So also die an Foucault und Deleuze angelehnte Lesart und die entsprechende Klassifizierung: Auf eine lediglich revolutionäre Etappe, die Öffnung des Systems während der 18-tägigen Proteste, folgt eine kurze Phase demokratischer Konsolidierung und nachdem sich in dieser kein neuer Akteur durchzusetzen vermag, ist schließlich von einem Scheitern der Revolution und demzufolge höchstens von einer *Revolte* zu sprechen.

In dieser zweiten Phase also, dem Stadion der (potentiell demokratischen) Konsolidierung, greift somit was Foucault und Deleuze im Rahmen ihrer Macht-, Regierungs- und Staatsanalysen formulieren und was dann unter dem Begriff *Revolte* als ausschlaggebend für die Einordnung des Gesamtprozess gefasst wurde. Wesentlich für diese Betrachtung war der Fokus auf eine dem hegelianischen Modell verpflichtete Teleologie, welche sich von der Idee eines Außen beziehungsweise von einer vom vorherrschenden Diskurs gänzlich unabhängigen Perspektive verabschiedete. Hier dominiert was Foucault etwa als unhintergehbaren Prozess der Normalisierung und Disziplinierung fasst und wie er am Sexualdispositiv vorführt, selbst der Diskurs der Befreiung obliegt bisweilen dieser unbemerkten Tendenz. Dazu nochmals der Verweis auf diese Dynamik in *Der Wille zum Wissen*:

„Und träumen müssen wir davon, daß man vielleicht eines Tages, in einer anderen Ökonomie der Körper und der Lüste, nicht mehr recht verstehen wird, wie es den Hinterhältigkeiten der Sexualität gelingen konnte, uns dieser kargen Alleinherrschaft des Sexes zu unterwerfen; wie es ihnen gelingen konnte, uns an die endlose Aufgabe zu binden, sein Geheimnis zu zwingen und diesem Schatten die wahrsten Geständnisse abzurufen. Ironie dieses Dispositivs: es macht uns glauben, dass es darin um unsere 'Befreiung' geht.“⁸⁵⁷

Diese Gefahr ist somit allgegenwärtig und sollten die unbestimmten Forderungen nach Freiheit und Gleichheit sich konkretisieren, wie es der 68er Diskurs im Sinne der sexuellen Befreiung nach Foucault vorgemacht hat, ist keinesfalls sichergestellt, dass damit auch tatsächliche Veränderung eingeleitet wird. So führt Foucault in *Der Wille zum Wissen* hinlänglich vor, wie auch ein abseitiger und sich selbst als revolutionär erachtender Diskurs fernab eines Paradigmenwechsels stehen kann und bei genauerer Betrachtung nur Reproduktion der Norm ist, – deren unreflektierte Verfestigung gar noch vorantreibt. Der Dynamik in Ägypten gemäß ließe sich diese Sicht dann auf den

857 Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, S. 153

Gesamtprozess der Umwälzungen übertragen, denn ab dem Moment, da sich neue Kräfte zu formieren hätten, greifen abermals vertraute Strukturen, die religiöse und militärische Achse und deren jeweiliges Machtkalkül. Dies führt, ganz im Sinne der Analysen Foucaults, dann dazu die Revolution als gescheitert oder schlicht als immer schon der Konterrevolution verdächtig zu erachten, was hier eben mit dem Begriff Revolte gefasst wurde: Die Akteure und Agenden mögen zwar variieren, doch ein tatsächlicher Umbruch der politischen Verhältnisse ist damit nicht angestoßen und das Ereignis echter Differenz womöglich schlicht unmöglich. Dazu Deleuze und Guattari im *Anti-Ödipus*:

„Eine revolutionäre vorbereitete Besetzung erstreckt sich auf neue Ziele, neue gesellschaftliche Synthesen, eine neue Herrschaft. Doch kann es vorkommen, daß zumindest ein Teil der unbewußten Libido fortfährt, den alten Körper, die alte Machtform, deren Codes und Ströme zu besetzen [...] (so wie die kapitalistische Maschine den despotischen Urstaat zu neuem Leben erweckt oder die sozialistische Maschine einen monopolistischen Staats- und Marktkapitalismus konserviert).“⁸⁵⁸

Auch hier entkommt der abseitige Diskurs den vorherrschenden oder traditionellen Paradigmen schließlich nicht und sollte es auch eine Revolution/Öffnung gegeben haben, stets mündet diese Dynamik in den Sog der Revolte. Während die Besetzung des Tahrir-Platz zunächst also noch von der schlichten Forderung nach Freiheit, Würde und Brot getragen wird, kommt es in Zeiten der Konsolidierung folglich zu einer Machtverschiebung zu Gunsten der auf konkreten Forderungen basierenden Koalitionen, welche dann bei genauerem Hinsehen oftmals Deckungsgleich mit dem gerade noch in Abschaffung begriffenen Regime sein mögen. Und die Herausforderung gerade diesen Zirkel zu durchbrechen formulieren Krause und Rölli, bezogen auf die Bemühungen des *Anti-Ödipus* eine andere Form der Subjektivierung zu erschließen, dann wie folgt:

„Indem das produktive Unbewusste die gesellschaftlich verfestigten Wunschbesetzungen auflöst, um die nun deterritorialiserten Elemente wieder in seinen Produktionsprozess einzuspeisen, erzeugt es neue, problematische Sinnzusammenhänge. Sie markieren die lokalen Einschnitte, an denen das kompakte Geflecht der Gesellschaft aufgetrennt und die dadurch gewonnen Freiräume praktisch entfaltet werden müssen. Hier müsste die politische Theorie ansetzen [...]“⁸⁵⁹

Während die Revolution also immer schon zum Scheitern verurteilt scheint, zeigt sich auch hier eine auf das Subjekt abzielende Form potentieller Veränderung, welche sich im Rahmen neu gewonnener Freiräume zu konsolidieren hätte. Die sich real vollziehenden Prozesse folgen diesem Schema hingegen nicht und so diagnostiziert die Perspektive der Revolte, dass es zwar Machtverschiebungen geben mag, Momente des Chaos nicht ausgeschlossen, dass sich jedoch stets

858 Deleuze, Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, S. 449

859 Krause, Rölli, *Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Felix Guattari*, S. 77f.

ein übergreifender Zusammenhang zu bereits etablierten Akteuren und Interessen herstellen lässt, eine graduelle Transformation folglich als letztgültiger Motor der Entwicklung wirkt. Für Ägypten bedeutet dies, dass entgegen der Protest-Euphorie eigentlich hätte von Anbeginn an klar gewesen sein müssen, dass mehr als gewisse Zugeständnisse von Seiten des etablierten Regimes unmöglich sind und der Sturz Mubaraks auf lange Sicht nur mäßige Konsequenzen zeitigen wird. Und betreffend der Verortung des Subjekts als politischen Akteur bedeutet dies, dass die Strukturen der erforderlichen Subjektivierung vorgängig sind, es ergo keine vom Status quo gänzlich unabhängigen Agenden geben kann oder wenigstens deren Etablierung unmöglich ist. Das Subjekt als Widerstandspunkt im Machtdiagramm Foucaults ist nun wieder sekundär. Was als Revolution und (demokratische) Transition begonnen hat, verebbt schließlich und bald ist von kaum mehr denn einer innersystemischen Revolte, einer (autoritären) Transformation zu sprechen. Jedoch ist auch diese Verortung nur einer bestimmten Perspektive geschuldet und zu dieser Problematik innerhalb der Transitionsforschung äußert sich Christoph Schumann wie folgt:

„Nicht nur Gesellschaften und politische Systeme unterliegen dem Gesetz der Pfadabhängigkeit, sondern auch die Sozialwissenschaften. Das gilt auch für die Politikwissenschaft. Wenn politikwissenschaftliche Paradigmen einmal als etabliert gelten, beweisen sie eine große Beharrungskraft, so zum Beispiel die beiden Zwillingsschwestern, die Autoritarismus- und Transitionsforschung. In den 1990er Jahren euphorisierte der Zusammenbruch des Ostblocks die politikwissenschaftliche Nahostforschung aus verständlichen Gründen. [...] Der Euphorie folgte jedoch die Ernüchterung. Nachdem in vielen Ländern demokratische Reformen und Liberalisierungsmaßnahmen zurückgenommen wurden, entstand der Eindruck, man sei zum Opfer einer *Grand Delusion* geworden. Da die Transitionstheorie zu dieser 'Entliberalisierung' kaum interessante konzeptionelle Ansätze anzubieten hatte, trat die Autoritarismusforschung erneut in den Vordergrund. [...] Seit der Arabischen Revolte stellt sich die Frage nach der vermeintlichen Stabilität autoritärer Regime natürlich wiederum neu. Die Transitionsforscher könnten geneigt sein zu hoffen, dass nun ihre Stunde (wieder einmal) gekommen sei.“⁸⁶⁰

Bezeichnenderweise lassen sich zunächst als Revolution interpretierte politische Ereignisse im Gesamtprozess also oftmals dieser ambivalenten oder beinahe konträren Lesart unterwerfen und so soll im Folgenden im Sinne dessen was Foucault und Deleuze als *Widerstand* bezeichnet haben, der entscheidende Prozess noch einmal nachvollzogen werden. Die zentrale Frage in diesem Kontext lautet, was bleibt von der Revolution und waren die Bemühungen der Demonstranten auf lange Sicht beziehungsweise rückblickend tatsächlich umsonst?

⁸⁶⁰ Schumann Christoph, *Revolution oder Revolte? Arabischer Frühling jenseits des Autoritarismus- und Transitionsparadigmas*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, S. 19

Wie bereits vorgeschlagen soll nun der Fokus auf dem Subjekt liegen und in diesem Kontext ist vorweg bereits zu sagen, dass es in dieser Perspektive gleichgültig ist, ob der Wandel den Übergang von einem autoritären Regime in eine Demokratie, oder einen Wandel innerhalb einer Demokratie oder eines anderen Regimetyps beschreibt. Der Fokus auf die (oftmals als systemisches Kriterium des Scheiterns angeführte) Demokratisierung ist hier entsprechend nicht ausschlaggebend, wenngleich die der Freiheitsforderung inhärente Liberalisierung entscheidend bleibt. Der im Rahmen der Transitionsforschung als entscheidendes Kriterium angeführte Regimewechsel, beziehungsweise die Diagnose seines Ausbleibens im Rahmen der Autoritarismusforschung, verengt also womöglich die Sicht und übersieht so die dennoch stattfindenden Veränderungen. Entsprechend werden die Prozesse in Ägypten nun auf die Möglichkeiten und Errungenschaften der politischen Subjektivierung hin gelesen, und nicht mit dem Fokus auf die Differenzierung unterschiedlicher Systemtypen.

Was mit Foucault und Deleuze im letzten Teil der Arbeit im Rahmen des Widerstands verhandelt wurde, war der Versuch die vorangestellten Modelle (die Revolution als Ereignis und Möglichkeit zur echten Differenz, die Revolte als unter dem Identitätsparadigma stehend und somit den Status quo fortschreibend) kompromisslos zu verschränken. Nachdem sowohl Foucault als auch Deleuze im Rahmen ihrer empirischen Studien der Macht Omnipräsenz attestieren mussten und so der Differenz abgeschworen zu haben schienen, verschreiben sie sich in dieser letzten Phase ihres Werkes einem Modell, das beide Aspekte zu berücksichtigen scheint. Foucault entdeckt in diesem Kontext unerwarteterweise das gerade von ihm als für Tod erklärte Subjekt wieder (was jedoch primär die Vorherrschaft anthropologischer Verallgemeinerungen zur Festschreibung „des Menschen“ innerhalb der Episteme der Moderne angreifen sollte), doch nun geht es im wesentlichen darum, wie dieses Subjekt die Herrschaft und Autonomie über sich selbst erlangen kann. Denn erst wenn es diese Form der Herrschaft besitzt, die mittels der Sorge um sich und der Regierung des Selbst stets erkämpft werden muss, kann es aus dem zunächst als unüberwindlich erachteten Machtgeflecht herausragen und zur Auseinandersetzung mit seinem Gegenüber in Form der *parrhesia* (Freimut, Redefreiheit) fortschreiten. Der Weg vom Wissen zur Macht und hin zur außerordentlichen Rolle des Subjekts gründet auf dieser Überlegung. Dazu Foucault:

„Der Widerstand kommt als Erstes, und er bleibt sämtlichen Kräften des Prozesses überlegen; er nötigt mit seiner Wirkung die Machtverhältnisse dazu, sich zu verändern. Ich gehe also davon aus, dass der Terminus 'Widerstand' das wichtigste Wort, das *Schlüsselwort* dieser Dynamik ist.“⁸⁶¹

Um Veränderung anzustoßen ist somit ein freies Subjekt erforderlich, jedoch erst wenn sich dieses Subjekt auch tatsächlich außerhalb des Gegebenen zu stellen vermag und zugleich seinen Anspruch

861 Foucault, *Sex, Macht und die Politik der Identität*, in: *Dits et Ecrits. Band IV*, S. 916

auf Teilhabe artikuliert, wird der Widerstand auch sichtbar. Dieser Widerstand besteht folglich darin, einen alternativen Diskurs formulieren zu können und diesen sodann auch einzubringen (die *parrhesia* als Teil der Mündigkeit, des Mutes und der Autonomie des Einzelnen), wobei der jeweilige *Logos*, die einem jeden Diskurs implizite Wahrheit dadurch nicht einfach verfestigt werden darf, sondern auf die praktische Probe gestellt und stets neu verhandelt werden muss. Die *parrhesia* selbst muss als mit der Umwelt stets in Kontakt stehender Prozess verstanden werden und so wird hier auch keine unumstößliche Einsicht gefordert oder formuliert, sondern das Bestehende kritisch begleitet:

„Wenn der revolutionäre Diskurs die Form der Kritik der bestehenden Gesellschaft annimmt, spielt er die Rolle eines parrhesiastischen Diskurses. [...] Was den wissenschaftlichen Diskurs betrifft, so spielt er ebenfalls diese parrhesiastische Rolle, wenn er [...] sich als Kritik der Vorurteile, des bestehenden Wissens, der herrschenden Institutionen, der gegenwärtigen Handlungsweisen entfaltet.“⁸⁶²

Die *parrhesia* kann also als das entscheidende Element des Widerstands angesehen werden, da sie einerseits einen neuen Akteur, also mittels der Sorge um sich und der Regierung des Selbst eine freie politische Subjektivierung impliziert (entscheidend für die Revolution). Andererseits wird sie nicht als reiner Gegen-Diskurs oder letztgültige Alternative verstanden, da sie stets der eignen Adaption und Kritikfähigkeit verpflichtet ist (entscheidend für die Revolte). Sokrates etwa, der von Foucault aufgrund der Schonungslosigkeit gegenüber seinen Mitbürgern als einer der ersten Vertreter der *parrhesia* interpretiert wird, formuliert seinen Diskurs im Rahmen des *scio nescio* und somit letztlich im Wissen um das Fehlen einer *Arche* jedweder Gemeinschaft, sowie als – zumindest theoretisch – offenen Dialog, der sich der Auseinandersetzung mit dem Gesprächspartner zu stellen hat. Es ist hier mittels des Subjekt also möglich, zwei gänzlich unvereinbare Modelle gleichzeitig zu denken, denn das zur *parrhesia* befähigte Subjekt ist nicht nur autonom gegenüber dem vorherrschenden Diskurs, es ist zudem fähig diesen Diskurs auszusprechen und sich dabei selbst der Kritik auszusetzen, um schließlich mittels der Praxis, im Rahmen der bestehenden Ordnung, auch die eigene Rolle stets aufs Neue zu hinterfragen.

Was aber bedeutet dies für die Einschätzung der eingangs dieses Abschnitts gestellten Fragen? Betreffend wie es zur Revolution kommt, ließe sich wohl darauf verweisen, dass eine Revolution im strengen Sinne des Begriffs nur möglich scheint, wenn das Fehlen einer *Arche* und die damit einhergehende Forderung nach Freiheit und Gleichheit den Prozess bestimmt. Der Widerstand hätte dem jeweiligen Diskurs also weiterhin wenigstens potentiell vorgängig zu sein. Die Revolution wäre im Sinne des Widerstands jedoch nur die Öffnung des Diskurses und somit lediglich eine

862 Foucault, *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II*, S. 51f.

Etappe, die – entgegen der Forderung nach einer in dieser Perspektive stets implizierten permanenten Revolution – als ausdrücklich vorübergehender oder temporärer Zustand anzusehen wäre.

Die zweite Frage, ob sich in Ägypten tatsächlich von einer Revolution oder ihrem Scheitern sprechen ließe, ist dann entsprechend nur unter Vorbehalt zu beantworten. Einerseits scheinen die grundsätzlichen Bedingungen während der ersten 18 Tage erfüllt zu sein, so wie auch der Sturz Mubaraks als Indiz gelten könnte; jedoch zeichnet sich im Rahmen der Konsolidierung kein Akteur ab, welcher bis dato „gänzlich inexistent“ gewesen wäre und nun „die Macht“ zu ergreifen vermag. In diesem absoluten Sinne kann also nicht von Revolution gesprochen werden, was jedoch zur letzten Frage, zur Frage danach ob nicht das Gesamtbild im Sinne des Widerstands neu zu zeichnen wäre, überleitet.

Wenn das Subjekt und dessen Verhältnis zur Freiheit und Gleichheit das entscheidende Kriterium des Veränderungsprozesses ist, dann muss zwar festgestellt werden, dass der angesprochene Konflikt zwischen Einheit und Vielheit, das *Unvernehmen* in einer pluralen Gesellschaft niemals beigelegt werden kann. Dennoch gibt es die Möglichkeit zur *parrhesia* und damit die Möglichkeit zur Konstitution eines politischen Subjekts welches sich kritisch und selbstkritisch in den Diskurs einzuschalten vermag, selbst wenn die Demonstranten sich schließlich auf keine konkrete Agenda einigen können und der erhoffte Regimewechsel ausbleibt.

Wichtiger als der Regimewechsel wäre an dieser Stelle dementsprechend die *Entstehung* eines bis dato am politischen Prozess nicht teilnehmenden Subjekts. Und dieses ausgeschlossene Subjekt scheint im Arabischen Frühling in Emergenz begriffen zu sein, und zwar nach dem Vorbild des aus familiären und finanziellen Gründen zum Schulabbruch gezwungenen tunesischen Gemüsehändlers Bouazizi (der etwa für den Kampf gegen Polizeischikane sowie gegen den erschwerten Zugang zu Bildung und Chancen für eine breite Masse der Bevölkerung stehen könnte) und dem ägyptischen Blogger Said (der für die Infragestellung der Polizeiwillkür aufgrund des seit 1981 andauernden Ausnahmezustands, sowie die auf sozialen Netzwerken basierende Forderung nach mehr Transparenz stehen könnte), welche wohl nicht umsonst als entscheidender Faktor der Identifikation und der Emergenz des Umsturzes erachtet werden. Ihre Form der *parrhesia* gibt in Tunesien und dann auch in Ägypten so den zumindest nicht allseits bereits erwarteten Anstoß zur Veränderung der politischen Landschaft. Die Konfliktlinie etwa der Antike (Sklaven versus Plebejer und Patrizier, wie auch Plebejer versus Patrizier) oder eine der jüngeren Konfliktlinien (Adel versus Großbürgertum und Großbürgertum versus Plebs) wird von der Dichotomie in der arabischen Welt derart womöglich um eine neue Achse bereichert: privilegierte Eliten ob in Militär, Ökonomie oder Politik und der „einfache Bürger“ mit dem Anspruch auf Unversehrtheit, auf Rechtsstaatlichkeit,

freie Meinungsäußerung sowie soziale Chancen und indem er das fordert, mit dem Anspruch auf politische Teilhabe und Mündigkeit. Und möglicherweise wird durch den parrhesiastischen Diskurs Bouazizis und Khaleds so eine pluralistisch orientierte Konfliktlinie gestärkt, welche die religiöse und militärische eines Tages überlagern könnte.

Dies wiederum bedeutet, dass ein qualitativer Umschwung im Fahrwasser dieser Entwicklung und auf lange Sicht nicht unmöglich ist, wenngleich ein schlichter und abrupter Paradigmenwechsel im Sinne der Epistemen wohl nicht zu erwarten ist und auch keinesfalls wünschenswert erschiene, wäre ein neues Regime – revolutionär oder nicht – doch womöglich kaum offener denn der gerade erst verlassene Diskurs und das dazugehörige System (wie sich zum Beispiel anhand der als potentielle Gefahr erachteten Islamisierung zeigt, der Dschihad etwa als Teil des Kodex der Muslimbrüderschaft und die zugehörige Fundamentalisierung). Die Revolution ist in diesem Sinne weder erstrebenswert noch realistisch, was hingegen nicht heißt, dass tatsächlicher Wandel in Form der Konstitution eines neuen Akteurs ausgeschlossen ist: dieser Akteur jedoch entsteht ebenso in Auseinandersetzung mit dem Regime wie im Rahmen einer souveränen Kritik und er befindet sich selbst stets in kritischer Distanz zu seinen eigenen Agenden wie auch dem jeweiligen System.

In Ägypten ließe sich somit die wachsende Mündigkeit des „einfachen Bürgers“ beobachten und folglich das Entstehen einer breiten Zivilgesellschaft über alle spezifischen Akteursinteressen hinaus. Damit einhergehend tritt die Konfliktlinie zur Forderung einer pluralen Gesellschaft auf die Agenda und wenngleich damit noch keine konkrete Politik formuliert ist, wird gerade die Schließung des Politischen durch dieses Aufbegehren und ganz im Sinne der *parrhesia* verhindert. Eine neue politische Kultur wäre somit das unspezifische Erbe der Demonstranten und die aktuelle Desillusionierung müsste von dieser Errungenschaft konterkariert werden.

C. Schluss

Im Folgenden werden die drei Schaffensphasen Foucaults und Deleuzes noch einmal zusammengefasst und final diskutiert, um die Stringenz ihres Denkens und den Widerstand als theoretisches Konzept in Abgrenzung zur Revolution und zur Revolte zu veranschaulichen:

Die Revolution, anarchisch und utopisch zugleich, fordert stets das Neue und ist bereit, dafür auch das Hier und Jetzt zu opfern, denn dieses ist ohnehin jeder Bejahung unwürdig und nur auf den Trümmern der Stadt lässt sich das Glück errichten.

Die Revolte wiederum schreckt vor dieser Radikalität zurück, denn am Anfang steht nicht das Nichts, sondern die Dialektik des Fortschritts, die einst noch das Gute zum Besseren wendet und womöglich doch nur eine Form der Totalisierung ist.

Der Widerstand hingegen traut keiner dieser Prämissen, denn nichts wird je besser, ist je nur schlecht gewesen und so sucht er die Affirmation just dort wo er steht, eine Form der freien Bejahung, welche schließlich auch das Ganze verändern könnte.

Es sollte im Verlauf dieser Abhandlung danach gefragt werden, auf welche Weise Wandel heute noch gedacht werden kann, denn als weithin theoretisches Konstrukt, durch die Analyse des Wissens beziehungsweise des Denkens selbst, scheint die Veränderung nicht bereits vollzogen. Foucault, der sich in einer ersten Phase seines Schaffens mit der Epistemologie beschäftigt, erkennt zunächst jedoch dennoch radikale Brüche in der Historie des Denken, Epistemen die in keiner kausalen oder in überhaupt irgendeiner Beziehung mehr zueinander stehen. Die jeweiligen Denkmodelle wiederum stützen sich seiner Analyse folgend je auf eine immanente Leerstelle, denn sowohl das Denken der Klassik als auch der Renaissance verdankt sich der Metaphysik, also dem Vertrauen in Gott und eine entsprechend sinnvoll strukturierte und auch lesbare Welt, deren Ordnung sich in einem bestimmten System einfangen lässt. Spätestens mit Nietzsche und dem Tod Gottes geht diese Gewissheit dann verloren und nun ist es der Mensch selbst, der als Ordnung stiftendes Prinzip aufgerufen wird. Jedoch bereits der Nihilismus misstraut diesem neuen Selbstverständnis und auch Foucault attestiert dem Menschen sein Wissen lediglich einem anthropologischen Schlummer zu verdanken. Um diesen zu Überwinden wendet sich Foucault dann der Literatur zu, denn sie scheint als einzige die radikalen Konsequenzen aus dem erschütternden Ereignis gezogen zu haben und die Leere selbst oder zumindest aufbauend auf ihr zu denken macht sie sich zur Aufgabe. Die Leere, die sich auch als Bruch in der Reflexion verstehen lässt, als unüberwindliche Schranke zwischen Körper und Geist, Denken und Welt, ist jedoch auch mittels der Annahme dieses Nichts nur schwer zu überwinden, denn ausgehend von einem solchen

Fundament scheint alles der Willkür und schließlich dem Chaos preisgegeben. Denkbar ist so letztlich nur noch die Freiheit selbst, jenseits aller Attribute, doch die Anarchie welche sich auf diese Annahme stützt droht gleichermaßen der Beliebigkeit wie dem Solipsismus anheim zu fallen und so kann sie auch keine Prämissen und keine Gesellschaftsstruktur mehr verkünden, welche nicht selbst wieder in den Sog der eigenen Kritik gerät. Hier Herrscht Dionysos und mit ihm die Formlosigkeit uneingeschränkt und in den Worten der Wiederkunft kehrt an dieser Stelle eigentlich nichts wieder, höchstens noch Rausch und Ekstase, die einerseits die vorhandenen Strukturen wieder und wieder einzuschmelzen vermögen, wobei so andererseits auch Denkmodellen ohne ausweisbares Fundament, beispielsweise der Episteme Mensch, der Weg bereitet wird. Auch Foucault zeugt von diesem Dilemma, wenn er die Hoffnung auf die Überwindung der Episteme Mensch in Zukunft unerwähnt lässt und so kann er an dieser Stelle Veränderung zwar noch denken, doch der Wandel der sich dem Nichts verdankt scheint diesem Wort seinen Sinn schrittweise zu nehmen und gleiches widerfährt der Differenz, die sich nun – sowohl historisch als auch innerhalb des jeweiligen Wissens – der Willkür und Indifferenz preisgegeben sieht, einem fundamentalen Relativismus.

Foucault, der zunächst noch eine gewisse Aufbruchstimmung mit dieser Perspektive verbindet und weit ab von den marxistischen Forderungen der französischen Linken auch bereit ist seine anarchische Haltung zu bekunden, wird in der Folge die ihm angetragenen Geschichte der Denksysteme jedoch verwerfen und auf seine epistemologischen Studien folgt die Auseinandersetzung mit der Macht. Als wesentlich für diese Verschiebung kann hier also die der Revolution immanente Struktur angeführt werden, denn ausgehend von der Leere lässt sich zwar alles kritisieren, ein neues Wissen und entsprechend konstruktive Vorschläge – auch im Hinblick auf die Überwindung der Episteme Mensch – können derart hingegen nicht entwickelt werden. Der Kampf für Veränderung bleibt entsprechend immer ein Aufbegehren ohne nennbare Alternative und wenngleich die unbedingte Freiheit hier noch zu Wort kommt, ihre Inhaltslosigkeit dauerhaft zu bekräftigen und zur Regierung zu bringen scheint schwerer als den Platz zu räumen und sie ein ums andere Mal gegen eine dennoch stets vorhandene und zudem zu jeder Zeit bereits von immanenten Widersprüchen geplagte Struktur ins Feld zu führen.

Im Anschluss an dieses Dilemma wird sich Foucault also der Frage nach den Strukturen von Macht zuwenden und nun ist es nicht mehr die unermessliche Leere und Freiheit des Wissens die sich ihm zeigt, sondern eine schleichende Totalisierung. Das Subjekt, welches zunächst als fundamentale Leerstelle auftritt, ist aus diesem Blickwinkel heraus schon vor seinem ersten Wort einer Struktur anheim gegeben, welche es aufgrund dieser Verfasstheit eigentlich noch nicht einmal mehr wirklich hinterfragen kann. Der Diskurs über die Sexualität beispielsweise, der Freiheit und ein

authentisches Subjekt in Aussicht stellt, erweist sich entgegen aller mit ihm verbundenen Hoffnungen als Agent eines Mangels und die Teilnehmer am Diskurs produzieren unwissentlich ihre eigene Instrumentalisierung. Foucault geht sogar soweit, dass er an dieser Stelle den scheinbar einzig noch möglichen Ausweg nicht unerwähnt lässt, denn wenn die Macht alles strukturiert, so kann sie eigentlich nicht mehr nur als Negative und als Repression gedacht werden, sie darf nicht ausschließlich der Unterdrückung dienen. Diese Position ist jedoch gerade für Foucault schwer zu halten, denn einerseits attestiert er innerhalb der Gesellschaft die Omnipräsenz einer Macht welche nur noch sich selbst zum Inhalt und entsprechend einzig ihre Maximierung zum Ziel hat; andererseits muss diese Macht zumindest Freiräume beinhalten um ein konstruktives Eingreifen und entsprechende Adaption noch überhaupt zu ermöglichen. Und nicht anders verhält es sich für das Wissen, denn ohne Macht ist diese Form von Produktivität gleichfalls nicht mehr denkbar und auch in diesem Kontext beginnt Foucault – wenigstens in den Interviews aus dieser Zeit – periphere Räume und Strukturen zu erforschen.

Hier begegnet Foucault also dem Fremden und somit abermals potentiellen Nischen jenseits des hierarchischen und imperialistischen Diskurses, welche den Wandel und eine womöglich doch noch akzeptable – da sich der Authentizität verdankende – Form von Veränderung in den Blick bekommen sollen. Schließlich geht Foucault jedoch mehr und mehr zu der Annahme über, es könne in diesem Netz kein absolutes Außen des Diskurses und des von ihm determinierten Verhaltens mehr geben, obgleich ein solches notwendig wäre um Veränderung auch weiterhin unter dem Aspekt der Freiheit denkbar zu machen. An diesem Punkt bleibt also höchstens noch die Hoffnung auf die mancherorts von ihm erwähnten dionysischen Randerscheinungen, welchen nun die Aufgabe zukäme das apollinische System und die fortschreitende Strukturierung wenigstens noch kritisch zu begleiten. Ohne eine Perspektive die sich aber tatsächlich der hegelianisch inspirierten Spirale der Macht entziehen kann, ist der einst eingeschlagene Kurs jedoch eigentlich kaum mehr zu korrigieren, der Fortgang absorbiert das Fremde und zeugt von dem, was bereits Nietzsche den Willen zur Macht nennt, ein Prinzip welches auch seiner Ansicht nach Gott und den Menschen zu ersetzen vermag, wobei diese – metaphysische – Macht ihrem Wesen nach – zumindest in Parallelisierung zu Heideggers Nietzsche Interpretation – gleichfalls nur sich selbst und eine entsprechende Totalität anstrebt. Auch in einem solchen Kontext scheint tatsächlicher Wandel somit zuletzt kaum mehr denkbar, wenigstens insofern er – wie noch in der Analyse des Wissens – als Bruch und frei geschöpfte Neuerung auftreten soll. Foucault wird hier einer weiteren Krise seines Denkens begegnen, denn obwohl er die subversiven Taktiken der Macht bloßzustellen bestrebt ist, er kann auch an dieser Stelle eigentlich keinen konstruktiven Ausweg aus dem Status quo mehr weisen. Die Kritik reibt sich auf an den Strukturen die ihr (vor-)gegeben werden und die Macht

zögert nicht sich zu verteidigen, was dazu führt, dass die Freiräume schmelzen und die Spirale der anonymen Fremdbestimmung zusehends widerstandsfähiger wird.

Auf diese Phase folgt dann eine letzte Verschiebung und jetzt ist es das Subjekt, welches den Weg aus der Misere bahnen soll. Zurückblickend in die Antike entdeckt Foucault hier die Konstitution des Selbst und die entsprechenden Praktiken. Die Sorge um sich, die Ästhetik der Existenz, die *parrhesia*, der Skandal der Wahrheit oder das wahre Leben der Wahrheit sind dann allesamt Beispiele dafür, dass Foucault nun doch die Möglichkeit zu sehen scheint jenseits der Totalität des Diskurses ein authentischen Selbst-Verhältnis herzustellen und im Zuge dessen könnte auch die Gesellschaft noch echte Veränderung erfahren.

Mit diesem Perspektivenwechsel geht sodann eine zweifache Verschiebung einher, denn einerseits ist das Subjekt jetzt fundamental frei, andererseits ist es nicht mehr mit der Bodenlosigkeit dieser Freiheit konfrontiert, da sich das Wissen nun am Leben selbst erprobt, am Anderen und mittels der Teilnahme an der Gesellschaft. Und zu diesem Zeitpunkt scheint das Dilemma der Moderne endlich seinen Stachel zu verlieren, denn einerseits besitzt der Mensch hier weiterhin ein Außen, die Möglichkeit intensiver Erfahrungen die sich ausschließlich der Freiheit, einem Verhalten jenseits der Lehren und Konventionen verdanken; andererseits ist damit nicht schon der Anarchie, dem Chaos und der Beliebigkeit der Weg bereitet, denn diese Intensitäten sind angetreten die Gesellschaft tatsächlich zu verändern und so scheuen sie auch selbst nicht davor zurück, sich der Prüfung durch die Praxis zu stellen. Was weder die reine Theorie, noch die Kritik an der Gesellschaft zu leisten vermag, wird nun also zur Aufgabe des Subjekts, denn – so banal es klingen mag – nur wenn der Einzelne den Mut hat sich abseits der Norm zu bewegen und diese Erfahrungen zudem gewillt ist zu leben, nun innerhalb des Systems und im Raum der entsprechenden Kritik, nur dann kann sich auch wirklich Veränderung ereignen.

Was also weder die Programme der Revolution, noch die stets von einer fortschrittsgläubigen Kritik begleitete Revolte zu leisten vermögen, wird nun Aufgabe des Subjekts und Foucault sieht darin die Chance, doch noch die Freiheit uneingeschränkt zu verwirklichen, wobei diese nicht mehr vor der Konfrontation mit der Welt zurückschrecken darf. Tatsächlicher – sowohl betreffend die Realität als auch den Anspruch auf Freiheit und eine sich paradoxerweise nur ihr verdankende Differenz – Wandel ist in dieser Perspektive also nicht mehr unmöglich und jetzt kommt es darauf an, die sich der Freiheit verdankende Intensität dem Diskurs auszusetzen, sie weiterzugeben, hinterfragen zu lassen und so auch zu leben. Die Überwindung der Episteme Mensch und die mit ihr verbundenen Probleme – bodenlose und höchstens noch destruktiv zu erlebende Freiheit der Differenz oder Determinismus beziehungsweise Konformismus durch Rückfall in ein Denken der Identität (Macht) – verweisen hier also auf ein neues „Denken“, wobei die kompromisslose Synthese von Einheit und

Pluralität durch das freie Subjekt und seinen – nun auch positiven und schöpferischen – Bezug zur Gesellschaft, zum Leben und zur Welt stets aufs Neue zu leisten ist.

Dieser Weg scheint auch für Deleuzes Schaffen zentral und auch hier lässt sich eine gewisse Stringenz erkennen, denn viele seiner Thesen können gleichfalls als Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit von Veränderung im Kontext des durch die Moderne aufgeworfenen Dilemmas – reine Differenz oder Einheit als Rückfall in das Klischee, den Positivismus und einen anthropologischen Schlaf – des Denkens gelesen werden. Zunächst beschäftigt sich Deleuze jedoch intensiv mit dem Denken der Differenz und wie er beispielsweise mit Hume (insbesondere anhand der Idee des Assoziationismus, welche in Auseinandersetzung mit der Gewohnheit die Kluft und Differenz innerhalb der Reflexion freizulegen bestrebt ist und so einen radikalen Skeptizismus begründet) feststellt, letztlich gibt es keine Norm die nicht hinterfragt werden könnte, keine Konvention welche sich nicht ausschließlich einem Habitus verdankt.

Indem sich Deleuze jedoch mit der Differenz und ihrem Bezug zur Wiederholung auseinandersetzt, wird er auch die Frage aufwerfen, wie nach dem Tod Gottes das Werden selbst als scheinbar einzig noch mögliche Form von Veränderung gedacht werden kann. Deleuze beschäftigt hier also die Dynamik, die sich zwischen Differenz und Wiederholung abspielt und da er sich parallel zu dieser Thematik auch mit Spinoza und dessen Theorie des Ausdrucks beschäftigt, können an dieser Schwelle seines Schaffens durchaus ambivalente Ansätze freigelegt werden.

Einerseits ist es vielerorts kein Problem Deleuze als den Theoretiker der Differenz und des Vitalismus zu lesen. Andererseits beschäftigt ihn bereits in seiner Auseinandersetzung mit Nietzsche kein Gedanke mehr als der abgründigste des Zarathustra, die Idee der Wiederkunft und auch Spinoza ist für ihn insbesondere als ein herausragender Denker der Univozität von Interesse und nicht anders interpretiert er letztlich auch Bergson. An dieser Stelle scheint Deleuze entsprechend schon sehr früh eine zentrale Problematik seines Schaffens zu streifen, denn wenn das moderne Denken sich die Frage nach Veränderung stellen will, so müsste es diese entweder als reine Differenz fassen, wobei der Begriff Differenz ohne Fundament auch hier seinen Sinn (Deleuze spricht von einer Krise seines Schaffens nachdem er das Buch zu Hume vollendet und es wird neun Jahre dauern bis seine Abhandlung zu Nietzsche erscheint und damit auch die Problematik der Wiederkunft in den Fokus gerät) zu verlieren scheint; oder es müsste eben ein Wandel denkbar sein, der einerseits die Freiheit garantiert, den Tod Gottes und den Verlust der Ordnung also nicht ignoriert, während andererseits eine Form von Einheit gleichermaßen notwendig scheint, und sei es nur um den Unterschied auch als tatsächlichen, jenseits des Rauschens und der Absurdität zu verteidigen.

Festzuhalten bleibt in dieser ersten Phase seines Schaffens jedoch, dass Deleuze weit eher das

Dionysische und die anarchische Differenz gegenüber jedweden Determinismus zu behaupten bestrebt ist. Und zudem ist die Idee der Univozität zwar vielerorts bereits präsent, politische Konsequenzen oder konkrete Handlungsanweisungen vermag sein Denken einer solchen Theorie zunächst dennoch nicht abzutrotzen.

Deleuze selbst wird also von einer notwendigen Neuorientierung sprechen wenn er sich im Anschluss an diese Phase Guattari zuwendet und gemeinsam mit ihm die konkreten Strukturen und Prozessen innerhalb der Gesellschaft erforscht. Angestoßen durch Guattaris Kritik an der Psychologie Freuds werden sie sodann insbesondere mittels des Ödipus-Komplexes den historischen Wandel bis hin zum heutigen Kapitalismus nachzeichnen. Im Vordergrund steht hier die Feststellung, dass der Kapitalismus – strukturell ihrer Ansicht nicht anders als die Psyche des Einzelnen – stets nach Auflösung strebt, einem dionysischen Drang folgt und somit der Dynamik die sich zwischen Schizo, Wunsch und der Sehnsucht nach dem organlosen Körper vollzieht.

Dieser Logik folgend müssten sich dann alle Systeme längst schon gegen sich selbst gewandt und zerstört haben, auf den Mond geschossen wie es an entsprechender Stelle heißt. Deleuze und Guattari sind in ihrer Analyse jedoch gezwungen der Wirklichkeit geradezu das Gegenteil zu attestieren, denn da der Kapitalismus auf jede Auflösung mit einer neuen Axiomatik zu antworten vermag, schiebt er sein immanentes Ende souverän vor sich her. Vergleichbar der Macht Foucaults wird in diesem Prozess dann auch der Kapitalismus totalitär, er entwickelt imperiale Ansprüche und schließlich scheint es auch hier kein Außen mehr zu geben welches sich seiner Logik noch widersetzen könnte. Während der Kapitalismus also mit der einen Hand vorhandene Strukturen auflöst, beschwört er mit der anderen Hand geradezu das Gegenteil, beispielsweise den despotischen Urstaat und dessen allumfassende Strukturierung und in diesem Sinne verhält er sich eben nicht anders als Ödipus, da dieser gleichfalls seine psychotischen Entgleisungen immer wieder der Struktur – Papa, Mama, Ich und der geschlossene Kreis der alternativlosen Rollenverteilung – zu unterwerfen vermag.

Diese Prozesse, von Deleuze und Guattari allgemein als Prozesse der De- und Reterritorialisierung gefasst, lassen sich ihrer Ansicht nach dann beinahe überall entdecken, da der Sieg jedoch stets auf Seiten der Reterritorialisierung angesiedelt werden muss, ist auch mittels dieser Form von Analyse Veränderung immer nur mit einem hegelianischen Beigeschmack denkbar, als Umweg und Ausbruch zwar, obgleich auch hier geradezu nichts umhin zu kommen scheint einen bereits determinierten Weg zu beschreiten. Diese Theorie und die mit ihr einhergehende Enttäuschung wird dann auch die Einschätzung ihrer zu dieser Zeit gemeinsam verfassten Texte auf den Punkt bringen, denn als revolutionäre Wegweiser angetreten verhandeln sie nicht nur theoretisch die Gefahr welche der Aufbruch innerhalb dieser Dynamik – die Zukunft als Variation des Einen und der

Vergangenheit – birgt; Deleuze und Guattari müssen gleichsam feststellen dass ihre Bemühungen und die Euphorie von der ihre Ideen zunächst getragen werden, praktisch nicht weniger schnell verhallen und in diesem Sinne wird der öffentliche Diskurs die Forderungen der 68er gleichermaßen integrieren, wie er ihre eigentlichen Anliegen und Ziele noch im selben Atemzug ignorieren und vergessen wird.

Was Foucault dem Diskurs über die Sexualität bescheinigt, letztlich doch nur subversiver Diener der Macht und Mittel zur eigenen Unterdrückung zu sein, müssen Deleuze und Guattari dem revolutionären Diskurs nicht weniger attestieren, denn auch der vorherrschende Kapitalismus vermag das Abweichende scheinbar problemlos für seine Zwecke zu instrumentalisieren. Tatsächlicher Wandel ist in der Perspektive der Reterritorialisierung – wenngleich mittels des Schizo oder des organlosen Körpers, also mittels Dionysos und der Formlosigkeit wenigstens eine gesellschaftskritische Perspektive eröffnet werden soll – somit letzten Endes weiterhin undenkbar und das Autorenpaar wird sowohl die Schizoanalyse als auch die Rhizomatik und nahezu den gesamten gemeinsam entwickelten Begriffsapparat fortan nicht mehr verwenden und auch die zu dieser Zeit zentrale Dynamik der De- und Reterritorialisierung wird zukünftig gleichfalls kein Thema mehr sein.

Dennoch werden Deleuze und Guattari ihre Zusammenarbeit fortsetzen und noch ein letztes Werk veröffentlichen, welches sich nun mit der Struktur des Begriffs selbst auseinandersetzt. Wesentlicher jedoch ist, dass dieser Text sich wie gesagt von der Idee der De- und Reterritorialisierung verabschiedet und nun tritt abermals – wie bereits zu Beginn des deleuzschen Schaffens angedeutet – die Relation zwischen der Virtualität und dessen Aktualisierungen in den Vordergrund. Diese Form von Verhältnis findet in der Folge zahlreiche Anwendungen, zunächst mit Guattari als Verfasstheit eines Problems und seiner Antworten, dann im Film als absolute Kluft der Zeit und bewegliche Einheit im Kristall, und schließlich als Verhältnis von Innen und Außen mittels der Falte wie sie bei Leibniz vorgedacht ist.

Während die Prozesse der Reterritorialisierung tatsächliche Veränderung letzten Endes doch immer wieder vereiteln, lässt sich die hier in den Blick genommene Dynamik als Versuch lesen, den Wandel doch noch jenseits jedweder Abhängigkeit denkbar zu machen, wobei festzuhalten bleibt, dass nun auch dem blinden Chaos eine endgültige Absage erteilt werden soll. Deleuze, nicht anders als Foucault, versucht den Wandel zuletzt also im Rahmen einer eigentlich paradoxen Dynamik zu entfalten, denn einerseits wird hier – ganz wie in der ersten Phase seines Schaffens, welche die Möglichkeit zur uneingeschränkten Metamorphose, das Werden und die Differenz betont – eine unhintergehbare Freiheit verlangt, während andererseits diese Freiheit auch ein Gemeinsames aufweisen soll. Und in diesem Kontext tritt abermals der Begriff der Univozität in den Vordergrund,

als Aufforderung zu einem grundlosen und also affirmativen Glauben an die Welt. Diese Haltung soll besagte Form von Veränderung – mittels der doppelten Askese und der entsprechenden Intensität – jetzt auch tatsächlich leisten.

Nicht anders als bei Foucault ist es auch für Deleuze somit der bereits bei Nietzsche im Gedanken der Wiederkunft antizipierte Weg den sein Denken beschreitet, denn auf der Ebene des Subjekts und dessen Erfahrung soll nun das Ganze Ausdruck radikaler Pluralität und Einheit gleichermaßen sein. Und für Deleuze – Nietzsche spricht vom „Sinn der Erde“ als Fundament und Foucault „vom wahren Leben der Wahrheit“ wie es beispielsweise der Kynismus verkörpert – tritt so das Leben in dieser Welt in den Vordergrund, der „Glaube“ an die Welt und wenngleich diese geradezu ein Außen beschreibt, die hier geforderte Existenzweise ist bestrebt diese Kluft mittels der im Ereignis gewonnen Intensität gleichermaßen zu überbrücken – der Blitz als singulärer Ausdruck des grauen Horizonts – wie zu erhalten. Die Überwindung der Episteme Mensch wird an dieser Stelle durch den gezielten Bezug zu einer Virtualität und dessen Affirmation garantiert, welche sich in der Welt als ein doppeltes Ja stets aufs Neue herzustellen vermag.

Foucault und Deleuze begreifen Veränderung zuletzt also jenseits Gottes und des Menschen – fortschreitende Ordnung und potentielle Totalität – und ganz im Sinne der Wiederkunft und somit kann auch der Widerstand neu gedacht werden. Im Sinne der Revolution, welche entweder ein Programm oder die absolute Freiheit in Aussicht stellt, scheint der Widerstand zunächst schlicht marginal, denn weder kennt er Parolen, noch vermag er die unterdrückten Massen zu ködern insofern er das Glück der Freiheit selbst propagieren könnte. Und im Sinne der Revolte wäre der Widerstand schlicht bodenlos, denn ohne einen Ursprung und eine gewisse Kausalität oder Dialektik ist Fortschritt – das notwendige Fundament um aus diesem Blickwinkel heraus überhaupt von Veränderung und zielgerichtetem Wandel sprechen zu können – einfach undenkbar. Der Widerstand selbst jedoch bedarf weder der uneingeschränkten Freiheit um sich seiner revolutionären Kraft zu versichern, noch muss er auf Fortschritt pochen um sich als sinnvoll zu erweisen, denn just im Hier und Jetzt ist er schlichtweg präsent, ereignet sich im alltäglichen Verhalten nicht weniger als im authentischen und schöpferischen Protest, er wird als Intensität erkämpft und wenngleich er bald seine Kraft verloren zu haben scheint, fehlt ihm deshalb nicht schon die Chance sich jederzeit aufs Neue Ausdruck zu verschaffen. Und so vermag die Konstitution des Selbst und das entsprechend freie Selbst-Verhältnis hier vielleicht nicht weniger als schließlich das Ganze in den Sog der affirmativen und aktiven Wiederkunft zu entlassen.

In einem finalen Schritt wurde dann der Versuch unternommen, die Arabische Revolution mittels der bei Foucault und Deleuze erarbeiteten Sichtweise auf Veränderung einer neuen Lesart, einem „Re-reading“ zu unterziehen. Dazu wurde zunächst noch einmal mit Rancière nach dem

Grundsätzlichen des Politischen gefragt, also danach, was ein Diskurswechsel (etwa das Proletariat als vierter Stand in Frankreich, wie auch die Frauen als zur Wahl berechtigt und somit nicht mehr als vollständig in der Sphäre der Hauswirtschaft aufgehend, was zunächst je gleichermaßen absurd wie wortwörtlich undenkbar gewesen sein muss) zu leisten hätte, um tatsächlich als politischer gewertet zu werden, auf welche Prämissen er aufzubauen hat (hier erwiesen sich die „leere Freiheit“ und die zunächst indifferent erscheinende „Gleichheit zwischen Beliebigen“ als entscheidende Kriterien) und wie er lebendig zu bleiben vermag (die Forderung nach einer von der Zivilgesellschaft stets herausgeforderten „polizeilichen“ Ordnung, also der Widerstand als Abwehr einer allumfassenden Verwaltung des Lebens).

Nach dieser Betrachtung wurde dann nach den Prämissen gefragt, welche im Rahmen der Transitionsforschung entwickelt wurden und sich dezidiert mit dem Systemwechsel (autoritäre Transformation oder demokratische Transition) in unterschiedlichen Jahrzehnten (drei Wellen der Demokratisierung) und Regimen beschäftigen. Auch hier ließen sich sodann Kriterien und Konfliktlinien finden, welche je nach Autor als Zeichen geglückter oder verpasster Transition zu gelten hätten. Allen diesen Ansätzen gemein ist dann jedoch die Kritik, wie sie Carothers formuliert, der diesem Forschungsbereich vorwirft einer Demokratisierungs-Teleologie verfallen zu sein, welche das je eigene und womöglich auch progressive der singulären Ereignisse übersieht. Dies führt in der Folge dazu, dass die Qualitäten eines Regimewandels oftmals marginalisiert werden, insbesondere wenn sie nicht den im Forschungsfeld etablierten Mustern folgen (Kooperation der moderaten Kräfte mit den Softlinern der Regierung und schließlich eine demokratische Konsolidierung als erklärtes Ziel). Die rein systemische Ebene der Betrachtung bedarf an dieser Stelle somit einer Ergänzung.

Es sollte folglich im letzten Schritt dieser Arbeit der Versuch unternommen werden, die Prozesse des Arabischen Frühlings mit den theoretischen Errungenschaften, wie sie Deleuze und Foucault erarbeitet haben, zu konfrontieren. Und hier zeigte sich, dass es auch in dieser Dynamik womöglich notwendig ist, jenseits des kategorischen Unterschiedes von Regimewechsel (als monokausales Kriterium für die Einordnung eines Prozess als geglückte *Revolution* wie sie für Ägypten diskutiert wurde) und Regimewandel (als korrespondierendes Kriterium des Scheiterns im Sinne der *Revolte*) zu denken, um das Wesentliche in Form des Widerstands in den Blick zu bekommen. Denn wie mit Rancière noch einmal verdeutlicht wurde, ist Veränderung einerseits nicht einfach im Rahmen des bereits Gegebenen Diskurses, ob politisch, ethisch, religiös oder kulturell, als linear nachvollziehbarer Fortschritt zu begreifen (was die Kritik an der Konzeption welche hier als Revolte gefasst wurde geprägt hat). Was andererseits jedoch keineswegs schon bedeutet, dass tatsächlicher Wandel ad hoc das Ganze einer Ordnung mit sich selbst zu überwerfen erfordert (was

die Kritik an der Naivität revolutionärer Hoffnungen charakterisierte).

Der Wechsel kann in diesem Sinne also auch ein „bloßer“ Regimewandel sein, wichtiger ist jedoch bei genauerem Hinsehen dann die oftmals vernachlässigte Ebene des eigentlichen Akteurs, der Konstitution und Praxis des Subjekts. Und so sollte mit Deleuze und Foucault auch in Ägypten die Betonung dieses „Re-Reading“ auf der *Entstehung eines politischen Subjekts* und dessen Forderungen liegen. Erkennbar wurde so ein konkretes Subjekt welches aus sich selbst heraus einen authentischen und konfliktfähigen Diskurs zu formulieren fähig ist und sowohl Khaled Said als auch Mohamed Bouazizi zeugen von diesem Paradigmenwechsel, insbesondere insofern sie als ephemere und doch entscheidende Anstöße des Arabischen Frühlings gehandelt werden können. So findet an dieser Stelle ein Perspektivenwechsel hin zu einer sich dem Einzelnen und dessen Praxis verdankenden Form von Wandel statt, nicht anders als es Foucault mittels der Sorge um sich, der *parrhesia* und der Entdeckung unabsehbarer Intensitäten als ausschlaggebende Kriterien des Widerstands in Form sozialer Bewegungen formuliert hat (hier kann dann auch Foucaults Engagement in Iran angesiedelt werden, die Hoffnung auf eine „politische Spiritualität“ und die dem zu Grunde liegende theoretische Konstruktion und Verschiebung des eigenen Werkes hin zur „Ästhetik der Existenz“ und zur Lebenskunst). Und auch Deleuze zeugt hier von demselben Vorstoß, welcher sich zunächst noch gegen Ödipus, Freud und den Kapitalismus wendet, um schließlich auf die Suche nach einer neuen Form der gemeinschaftlichen Affirmation zu gehen, welche das Minoritär-Werden und dessen randständige Emergenz, fernab des Ressentiments, in den Mittelpunkt rückt. Die Beschreibungen des Zusammenkommens auf dem Tahrir-Platz veranschaulichen diese Möglichkeiten und wenngleich damit noch keine ad hoc Revolution gemacht ist, – das dieses Ereignis ex post nur eine Revolte gewesen sein soll (gescheiterte Transition), relativiert sich insofern man den Blick dezidiert auf das Subjekt und dessen insistierende und unabsehbare Widerständigkeit richtet. Politik ist hier, sobald dieser Prozess von unten in Form des Ereignisses auftritt, erkannt wird und sich Bahn bricht, wenn die Formel des „Ganzen im Vielen“ ausgehend von der Widerständigkeit des je Einzelnen sich originäre und wiederkehrende Gestalt gibt.

Literaturverzeichnis

TEXTE VON MICHEL FOUCAULT

Einführung in Kants Anthropologie, Berlin, Suhrkamp, 2010

Wahnsinn und Gesellschaft, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969

Raymond Roussel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989

Die Geburt der Klinik, Frankfurt a.M., Fischer, 1988

Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971

Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973

Antwort auf eine Frage, in: Defert Daniel / Ewald Francois, [Hrsg.], *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band I. 1954-1969*, Frankfurt a.M., 2001

Über die Archäologie der Wissenschaften, in: Defert Daniel / Ewald Francois, [Hrsg.], *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band I. 1954-1969*, Frankfurt a.M., 2001

Die Sprache, unendlich, in: Defert Daniel / Ewald Francois, [Hrsg.], *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band I. 1954-1969*, Frankfurt a.M., 2001

Das Denken des Außen, in: Defert Daniel / Ewald Francois, [Hrsg.], *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band I. 1954-1969*, Frankfurt a.M., 2001

Was ist ein Philosoph?, in: Defert Daniel / Ewald Francois, [Hrsg.], *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band I. 1954-1969*, Frankfurt a.M., 2001

Foucault und Deleuze möchten Nietzsche sein wahres Gesicht zurückgeben, in: Defert Daniel / Ewald Francois, [Hrsg.], *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band I. 1954-1969*, Frankfurt a.M., 2001

Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt a. M, Fischer, 1991

Überwachen und Strafen, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976

Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977

Ich sehe das Unerträgliche, in: Defert Daniel / Ewald Francois, [Hrsg.], *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band II. 1970-1975*, Frankfurt a.M., 2002

Die Verrückten spielen, in: Defert Daniel / Ewald Francois, [Hrsg.], *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band II. 1970-1975*, Frankfurt a.M., 2002

Die iranische Revolution breitet sich mittels Tonbandkassetten aus, in: Defert Daniel / Ewald Francois, [Hrsg.], *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976-1979*, Frankfurt a.M., 2003

Michel Foucault und der Iran, in: Defert Daniel / Ewald Francois, [Hrsg.], *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976-1979*, Frankfurt a.M., 2003

Nutzlos, sich zu erheben, in: Defert Daniel / Ewald Francois, [Hrsg.], *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976-1979*, Frankfurt a.M., 2003

Wovon träumen die Iraner?, in: Defert Daniel / Ewald Francois, [Hrsg.], *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976-1979*, Frankfurt a.M., 2003

Der Geist geistloser Zustände, in: Defert Daniel / Ewald Francois, [Hrsg.], *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976-1979*, Frankfurt a.M., 2003

Pulverfass Islam, in: Defert Daniel / Ewald Francois, [Hrsg.], *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976-1979*, Frankfurt a.M., 2003

Eine Revolte mit bloßen Händen, in: Defert Daniel / Ewald Francois, [Hrsg.], *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976-1979*, Frankfurt a.M., 2003

Historisches Wissen der Kämpfe und Macht, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin, Merve, 1978

Der „Anti Ödipus“ – Eine Einführung in eine neue Lebenskunst, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin, Merve, 1978

Wahrheit und Macht, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin, Merve, 1978

Recht der Souveränität / Mechanismus der Disziplin, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin, Merve, 1978

Was ist Kritik?, Berlin, Merve Verlag, 1992

Die Intellektuellen und die Macht. Ein Gespräch zwischen Michel Foucault und Gilles Deleuze, in: *Der Faden ist gerissen*, Berlin, Merve, 1977

Theatrum Philosophicum, in: *Der Faden ist gerissen*, Berlin, Merve, 1977

Hermeneutik des Subjekts, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2004

Die Regierung des Selbst und der anderen, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009

Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010

Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986

Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986

Die Rückkehr der Moral, in: Defert Daniel / Ewald Francois, [Hrsg.], *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988*, Frankfurt a.M., 2005

Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, in: Defert Daniel / Ewald Francois, [Hrsg.], *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988*, Frankfurt a.M., 2005

Eine Ästhetik der Existenz, in: Defert Daniel / Ewald Francois, [Hrsg.], *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988*, Frankfurt a.M., 2005

Sex, Macht und die Politik der Identität, in: Defert Daniel / Ewald Francois, [Hrsg.], *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988*, Frankfurt a.M., 2005

TEXTE VON GILLES DELEUZE

David Hume, Frankfurt, Campus, 1997

Nietzsche und die Philosophie, Frankfurt a.M., Syndikat, 1985

Henri Bergson, Hamburg, Junius, 1989

Differenz und Wiederholung, München, Fink, 1992

Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie, München, Fink, 1993

Logik des Sinns, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993

Die Intellektuellen und die Macht. Ein Gespräch zwischen Michel Foucault und Gilles Deleuze, in: *Der Faden ist gerissen*, Berlin, Merve, 1977

Ein Neuer Archivar, in: *Der Faden ist gerissen*, Berlin, Merve, 1977

Die einsame Insel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003

Mit Felix Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974

Woran erkennt man den Strukturalismus?, Berlin, Merve, 1992

Mit Felix Guattari, *Rhizom*, Berlin, Merve, 1977

Mit Felix Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, Berlin, Merve, 1992

Das Bewegungs-Bild. Kino I, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989

Das Zeit-Bild. Kino 2, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991

Spinoza. Praktische Philosophie, Berlin, Merve, 1979

Unterhandlungen, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993

Foucault, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987

Die Falte. Leibniz und der Barock, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000

Mit Felix Guattari, *Was ist Philosophie?*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000

Das Geheimnis der Ariadne nach Nietzsche, in: *Kritik und Klinik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000

Die Literatur und das Leben, in: *Kritik und Klinik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000

Bartleby oder die Formel, in: *Kritik und Klinik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000

Die Immanenz, ein Leben..., in: Balke Friedrich / Vogel Joseph [Hrsg.], *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, München, Fink, 1996

WEITERE LITERATUR

- Abdel-Samad Hamed , *Krieg oder Frieden: die arabische Revolution und die Zukunft des Westens*, München, Dreomer, 2011
- Afari Janet, Anderson Kevin B., *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago, University of Chicago Press, 2005
- Antonioli Manola, *Fluchtlinien des Politischen: Über mikropolitische Gefüge und das Minoritär-Werden*, in: Ralf Krause, Marc Rölly [Hrsg.], *Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Felix Guattari*, Berlin, Turia + Kant, 2010
- Badiou Alain, *Deleuze. 'Das Geschrei des Seins'*, Zürich-Berlin, Diaphanes, 2003
- Bakunin Michail, *Marxismus, Freiheit, Staat*, in: Borries Achim von / Weber-Brandies Ingeborg, *Anarchismus. Theorie, Kritik, Utopie*, Nettersheim, Graswurzelrevolution, 2007
- Bakunin Michail, *Zusammenfassung der Grundideen des Revolutionären Katechismus*, in: *Anarchismus. Theorie, Kritik, Utopie*, in: Borries Achim von / Weber-Brandies Ingeborg, *Anarchismus. Theorie, Kritik, Utopie*, Nettersheim, Graswurzelrevolution, 2007
- Balke Friedrich, *Gilles Deleuze*, Frankfurt, Campus, 1998
- Bataille Georges, *Die Erotik*, München, Matthes und Seitz, 1994
- Bey Hakim, *T.A.Z. Die Temporär Autonome Zone*, Berlin, ID Verlag, 1994
- Blatter Joachim K., Janning Frank u.a., *Qualitative Politikanalyse. Eine Einführung in Forschungsansätze und Methoden*, Wiesbaden, VS Verlag, 2007
- Böhringer Hannes, *Fehlendes Volk. Über den Begriff des Ritornells in 'Tausend Plateaus und Was ist Philosophie?'*, in: Gente Peter, Weibel Peter [Hrsg.], *Deleuze und die Künste*, Frankfurt a.M., 2007
- Brandt Reinhardt, *Einführung*, in: Hume David, *Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch I. Über den Verstand*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989
- Brieler Ulrich, *Foucault und 68: Widerspenstige Subjektivitäten*, in: Hechler Daniel, Philipps Axel [Hrsg.], *Widerstand Denken. Michel Foucault und die Grenzen der Macht*, Bielefeld, transcript, 2008
- Burnicki Ralf, *Anarchismus und Konsens. Gegen Repräsentation und Mehrheitsprinzip: Strukturen einer nichthierarchischen Demokratie*, Edition AV, Frankfurt a.M., 2002
- Camus Albert, *Der Mensch in der Revolte*, Hamburg, Rowohlt, 2009
- Carothers Thomas, *The End of the Transition Paradigm*, in: *Journal of Democracy*, Vol. 13, Issue 1, 2002
- Dittrich Christoph, *Weder Herr noch Knecht. Deleuzes Spinoza-Lektüren*, Berlin, Turia + Kant,

2012

Dreyfus Hubert L., Rabinow Paul, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a.M., Athenäum, 1987

Fach Wolfgang, *Spielräume?*, in: Hechler Daniel, Philipps Axel [Hrsg.], *Widerstand Denken. Michel Foucault und die Grenzen der Macht*, Bielefeld, transcript, 2008

Feustel Robert, *Vom Simulationsraum der Macht. Foucault mit Baudrillard gelesen*, in: Hechler Daniel, Philipps Axel [Hrsg.], *Widerstand Denken. Michel Foucault und die Grenzen der Macht*, Bielefeld, transcript, 2008

Frank Manfred, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983

Frietsch Ute, *Die Ordnung der Dinge*, in: Kammler Clemens, Parr Rolf, Schneider Ulrich Johannes [Hrsg.], *Foucault. Leben-Wirkung-Werk*, Stuttgart, Metzler, 2008

Gehring Petra, *Innen des Außen – Außen des Innen. Foucault, Derrida, Lyotard*, München, Fink, 1994

Gehring Petra, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, in: Kammler Clemens, Parr Rolf, Schneider Ulrich Johannes [Hrsg.], *Foucault. Leben-Wirkung-Werk*, Stuttgart, Metzler, 2008

Geisenhanslücke Achim, *Raymond Roussel*, in: Kammler Clemens, Parr Rolf, Schneider Ulrich Johannes [Hrsg.], *Foucault. Leben-Wirkung-Werk*, Stuttgart, Metzler, 2008

Geisenhanslücke Achim, *Wahnsinn und Gesellschaft*, in: Kammler Clemens, Parr Rolf, Schneider Ulrich Johannes [Hrsg.], *Foucault. Leben-Wirkung-Werk*, Stuttgart, Metzler, 2008

Haghigi Peyman Javaher, Azad Hassan, Noshadi Hamid Reza, *Arabellion: die arabische Revolution für Freiheit und Brot von Kairo bis Damaskus*, Münster, Unrast Verlag, 2013

Härle Clemens-Carl, *Über das Verhältnis von Philosophie und Politik bei Deleuze*, in: Balke Friedrich / Vogel Joseph [Hrsg.], *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, München, Fink, 1996

Halm Heinz, *Der Islam*, München, Beck, 2000

Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970

Heidegger Martin, *Der Satz der Identität*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1957

Heidegger Martin, *Die Technik und die Kehre*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1962

Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1972

Heidegger Martin, *Der Europäische Nihilismus*, in: *Nietzsche. Band II*, Pfullingen, Neske, 1961

Heidegger Martin, *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*, in: *Holzwege*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1963

Hemminger Andrea, *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?*, Berlin, Philo, 2004

Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper*

- und Geist, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1991
- Hessel Stéphane, *Empört Euch!*, Berlin, Ullstein, 2011
- Horkheimer Max, Adorno Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M., Fischer, 1988
- Hume David, *Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch I. Über den Verstand*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989
- Hume David, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Stuttgart, Reclam, 1986
- Huntington Samuel P., *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, University of Oklahoma Press, 1991
- Jäger Christian, *Gilles Deleuze. Eine Einführung*, München, Fink, 1997
- Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974
- Keller Reiner, *Michel Foucault*, Konstanz, UVK Verlagsgesellschaft, 2008
- Köhler Kevin, *Zwischen Revolution und Religion: Die Parlamentswahlen und das entstehende Parteiensystem in Ägypten*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, Baden-Baden, Nomos, 2013
- Krause Ralf, *Deleuze. Die Differenz im Denken*, Berlin, Parodos, 2011
- Krause Ralf, Rölli Marc, *Mikropolitik, Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Felix Guattari*, Berlin, Turia + Kant, 2010
- Kuhn Thomas Samuel, *Was sind wissenschaftliche Revolutionen*, München, Carl-Friedrich von Siemens Stiftung, 1984
- Landauer Gustav, *Der Geist der permanenten Revolution*, in: Borries Achim von / Weber-Brandies Ingeborg, *Anarchismus. Theorie, Kritik, Utopie*, Nettersheim, Graswurzelrevolution, 2007
- Lavagno Christian, *Rekonstruktion der Moderne. Eine Studie zu Habermas und Foucault*, Münster, LIT-Verlag, 2003
- Lavagno Christian, *Michel Foucault. Ethnologie der eigenen Kultur*, in: Moebius Stephan, Quadflieg Dirk [Hrsg.], *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006
- Leibniz Gottfried Wilhelm, *Monadologie und andere metaphysische Schriften. Metaphysische Abhandlung*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002
- Leibniz Gottfried Wilhelm, *Monadologie und andere metaphysische Schriften. Monadologie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002
- Leibniz Gottfried Wilhelm, *Monadologie und andere metaphysische Schriften. Auf Vernunft gegründete Prinzipien der Natur und der Gnade*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002
- Lévy Bernard-Henri, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, München, Hanser, 2002

- Lübben Ivesa, *'Wir sind ein Teil des Volkes': Zur Rolle der Muslimbrüderschaft in der ägyptischen Revolution*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, Baden-Baden, Nomos, 2013
- Lüders Michael, *Tage des Zorns: die arabische Revolution verändert die Welt*, München, Beck, 2011
- Mandelbrot B. Benoît, *Die fraktale Geometrie der Natur*, Basel, Birkhäuser, 1987
- Melville Herman, *Bartleby, der Schreiber; Eine Geschichte von der Wall Street*, Köln, Anaconda, 2010
- Nietzsche Friedrich, *Die Geburt der Tragödie*, in: Colli Giorgio / Montinari Mazzino [Hrsg.], *Kritische Studienausgabe*, Band 1, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999
- Nietzsche Friedrich, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, in: Colli Giorgio / Montinari Mazzino [Hrsg.], *Kritische Studienausgabe*, Band 1, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999
- Nietzsche Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: Colli Giorgio / Montinari Mazzino [Hrsg.], *Kritische Studienausgabe*, Band 3, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999
- Nietzsche Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, in: Colli Giorgio / Montinari Mazzino [Hrsg.], *Kritische Studienausgabe*, Band 4, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999
- Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: Colli Giorgio / Montinari Mazzino [Hrsg.], *Kritische Studienausgabe*, Band 5, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999
- Nietzsche Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, in: Colli Giorgio / Montinari Mazzino [Hrsg.], *Kritische Studienausgabe*, Band 5, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999
- Nietzsche Friedrich, *Ecce homo*, in: Colli Giorgio / Montinari Mazzino [Hrsg.], *Kritische Studienausgabe*, Band 6, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999
- Nietzsche Friedrich, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, in: Colli Giorgio / Montinari Mazzino [Hrsg.], *Kritische Studienausgabe*, Band 6, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999
- Nordhausen Frank, *Ägypten: Die Sieger des Tahrir-Platz*, in: Nordhausen Frank, Schmid Thomas [Hrsg.], *Die arabische Revolution. Demokratischer Aufbruch von Tunesien bis zum Golf*, Berlin, Christoph Links Verlag, 2011
- O'Donnel Guillermo, Schmitter Philippe C., *Transitions from Authoritarian Rule. Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1986
- Oger Erik, *Dauer und Leben*, in: Bergson Henri, *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1991
- Platon, *Phaidon*, Stuttgart, Reclam, 2005

- Rogozinski Jakob, *Ohnmachten (Zwischen Nietzsche und Kant)*, in: Balke Friedrich / Vogel Joseph [Hrsg.], *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, München, Fink, 1996
- Rölly Marc, *Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus*, Berlin, Turia + Kant, 2012
- Rölly Marc, *Gilles Deleuze. Kultur und Gegenkultur*, in: Moebius Stephan, *Quadflieg Dirk* [Hrsg.], *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006
- Ruffing Reiner, *Michel Foucault*, München, Fink, 2012
- Sarasin Philipp, *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2005
- Sartre Jean-Paul, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg, Rowohlt, 1993
- Schmädeke Christoph Philipp, *Politische Regimewechsel: Grundlagen der Transitionsforschung*, Tübingen, Francke, 2012
- Schmid Bernhard, *Die arabische Revolution? Soziale Elemente und Jugendprotest in den nordafrikanischen Revolten*, Münster, Edition Assemblage, 2011
- Schmid Wilhelm, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000
- Schmidt Aurel, *Französische Denker der Gegenwart. Zwanzig Porträts*, München, Beck, 1988
- Schumann Christoph, *Revolution oder Revolte? Arabischer Frühling jenseits des Autoritarismus- und Transitionsparadigmas*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, Baden-Baden, Nomos, 2013
- Spinoza Baruch de, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2000
- Stowasser Horst, *Leben ohne Chef und Staat. Träume und Wirklichkeit der Anarchisten*, Berlin, Kramer, 1993
- Schelling F.W.J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart, Reclam, 1986
- Veyne Paul, *Foucault. Der Philosoph als Samurai*, Stuttgart, Reclam, 2009
- Weipert-Fenner Irene, *Wegbereiter oder treibende Kraft? Die Rolle der Arbeiter in der ägyptischen Revolution*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, Baden-Baden, Nomos, 2013
- Wolff Christian, *Das Web 2.0 in Ägypten. Über das Twittern im Arabischen Frühling*, in: Albrecht Holger, Demmelhuber Thomas [Hrsg.], *Revolution und Regimewandel in Ägypten*, Baden-Baden, Nomos, 2013
- Žižek Slavoj, *Die politische Suspension des Ethischen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005